



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

محدداته و تجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٢)

العقل السياسي العربي

مصادره وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته/محمد عابد الجابري.

٣٩٢ ص. - (نقد العقل العربي؛ ٣)

بيبيوغرافية: ص ٣٧٥ - ٣٨٢.

يشتمل على فهرس.

١. الاسلام والسياسة. ٢. الفكر السياسي. أ. العنوان.

ب. السلسلة.

297

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات بيتناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعوي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ١٩٩٠

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢

الطبعة الثالثة، ممتحة: بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥

الطبعة الرابعة: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل عام: مقاربات في المنهج والرؤية ٧

القسم الأول

محددات

٥٧	الفصل الأول : من الدعوة إلى الدولة : العقيدة
٧٩	الفصل الثاني : من الدعوة إلى الدولة : القبيلة
٩٩	الفصل الثالث : من الدعوة إلى الدولة : الغيبة
١٢٩	الفصل الرابع : من الرقة إلى الفتنة : القبيلة
١٦٥	الفصل الخامس : من الرقة إلى الفتنة : الغيبة
١٩٧	الفصل السادس : من الرقة إلى الفتنة : العقيدة

القسم الثاني

تجليات

٢٣١	الفصل السابع : دولة «الملك السياسي»
٢٦٣	الفصل الثامن : ميثولوجيا الإمامة
٢٩٩	الفصل التاسع : حركة تنويرية
٣٢٩	الفصل العاشر : الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة
٣٦٣	خاتمة/ فائحة : من أجل استئناف النظر : خلاصات وأفاق
٣٧٥	المراجع
٣٨٢	فهرس

مدخل عام:

مقاربات في المنهج والرؤية

- ١ -

لكل فعل محددات وتحليلات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تنبيهات أو تأثيرات خارجية. أما التحليلات فهي المظاهر والكميات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها.

والسياسة فعل، له هو الآخر محددات وتحليلاته. وهي فعل اجتماعي يمرر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم. ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتحليلاته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل مجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي». هو «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتحليلاته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وأليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

كان موضوع البحث والدراسة في الجزء الأول والثاني، من هذا الكتاب^(١) هو «عقل الفكر العربي» أي أسس العقل العربي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء - الثالث - فهو «عقل الواقع العربي» ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتحليلاتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

(١) محمد حبيب الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وبين العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادئه تلتزم خلاله، ومفاهيمه توظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... إلخ) والمبادئ (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمقولة إلى معانٍ وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح للدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة للدراسة الأخرى.

سيصاب القاري، إذن، بخيبة كبرى إذا كان يتصور منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي - المعرفي: «الخالص» أو «المجرد». إننا لو فعلنا ذلك لكاننا سنكرر ما سبق أن قلناه حول مسألة الخلافة عند أهل السنة في سياق حديثنا عن تكوين النظام المعرفي البيناني^(٢)، وحول الولاية والإمامة في إطار تحليلنا للنظام المعرفي العرفاني^(٣)، وحول «المدينة الفاضلة» عندما كنا بصدد شرح الكيفية التي حاول بها الفارابي تهيئة النظام المعرفي البرهاني - الأرسطي - في الثقافة العربية^(٤). أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط بضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا ينضج لها، بل يحاول انخراطها لما يريد تقريره: ممارسة السياسة فيها. العقل السياسي، إذن، ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات تختلف النظم المعرفية حسب الحاجة. السياسة تقوم على البرهانية (= اعتبار المنفعة)، فهل نتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما منه يستمد هويته؟

والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر؛ وصنف نستمدّه من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك والأخطار التي تطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على تهيئة الأولى مع موضوعنا فلم نقيد حرفياً بالمضمون الذي نحمله في مجالات استمالتها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهادنا، من جهة

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الرابع إلى السابع.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الثاني،

الفصلان الثالث والرابع.

(٤) نفس المرجع، القسم الثالث، الفصل الأول.

أخرى، على بحث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر.

ورغبة منا في إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد نجينا عرض المفاهيم التي سنوظفها عرضاً معجمياً يقتصر على تعريف المفهوم بعبارة عامة جافة، وفضلنا، بدلاً من ذلك، طرحها ضمن وجهات نظر في قضايا معينة نقتح نوعاً من الرؤية لمسائل هم موضوعنا بصورة مباشرة. وتوخياً لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين تعرض وجهة نظرهم في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم، لنبدل نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقترحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي ستعامل معه بها.

ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا اهتمنا في تحليل «الخطاب العربي المعاصر»، ونقد العقل العربي، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على أن التحليل الاستيمولوجي للخطاب أو للأداة المنتجة له (= العقل) شيء، ودراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر. ولكن بما أن «العقل السياسي» يقع بالضبط بين من يمارس السلطة السياسية أو يشرع لكيفية ممارستها وبين من يمارس عليهم، فإنه من البديهي أننا سنصدر هنا عن نوع من التصور للعلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، لا هكذا باطلاق، بل كما تقوم في مجتمع من نوع المجتمع الذي ندرس العقل السياسي فيه: المجتمع الذي لم تتطور الأوضاع فيه إلى مرحلة الرأسمالية. والمجتمعات التي توصف في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة بأنها «مجتمعات قبل رأسمالية» أنواع وأصناف: المجتمعات القبلية، مجتمعات حضارات الشرق القديم، المجتمع العربي في القرون الوسطى والحديثة، وإلى حد ما في العصر الحاضر أيضاً، مجتمعات آسيا وأفريقيا المصنفة ضمن «العالم الثالث»... إلخ، وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات - قبل الرأسمالية - فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارئ العربي غير المختص على مجمل أبحاث تساهم بصورة أو بآخرى في تأطير رؤيتنا للموضوع.

وإذا نظرنا إلى المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية أنها خالصة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، أو أنها لم تدخل بعد كمناصر أساسية في الخطاب السياسي والسومبولوجي العربي (= خطاب وعلماء السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والاجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنوع إلى المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلى ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية أمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا لـ «العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد «العقل السياسي» العربي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع والمعاصرين. وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من
إشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟

بعد هذه الملاحظات التي ارتأينا أنه ربما يكون من المفيد تسجيلها هنا، نتقل إلى
عرض المفاهيم والرؤى التي سنوظفها في بحثنا هذا، مبتدئين بتلك التي ساعدتنا على إغناء
تدريبنا لـ «العقل السياسي».

— ٢ —

من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم «اللاشعور السياسي». وقبل شرح
مضمون هذا المفهوم نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتسبها مفهوم «اللاشعور» في الدراسات
النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن. لقد لاحظ علماء النفس أن هناك
أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه وهي تختلف عن ردود الفعل
الآلية في كونها هادفة، تلبي حاجات معينة وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي
لا تخضع لمراقبة «الإناء». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها
إنها تصدر عن «الشعور» فإن الأفعال الهادفة التي لا تخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى
منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها اسم «اللاشعور». ومعلوم أن عالم التحليل
النفسي الشهير سيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) قد أولى أهمية خاصة لـ «اللاشعور» إذ
جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضم الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره
مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام
وفلتات اللسان وضميرها من الأفعال غير الإرادية. وهكذا صار للسلوك البشري يصنف إلى
سلوك صادر عن «الشعور» عن وعي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن «اللاشعور» لا يتحكم
فيه إرادة المرء بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة «الإناء»، ليأتي حاجات غريزية دفينية أو
رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد
ومكبونات طفولته، كفرد، بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمية تنتمي إلى ماضي البشرية
القريب منه والسحيق وتتصب على شكل «مخازن» (أشبه بمثل أفلاطون) لشكل نوعاً من
اللاشعور المشترك معاً يونغ بـ «اللاشعور الجمعي». اللاشعور الجمعي إذن، عند يونغ، هو
عبارة عن رواسب دفينية في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني منذ
بعضها إلى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. وهكذا فما ورثه النصوص
البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والمخطئة)، وما ورثه الناس من أصلهم
الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته قبيح حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة
والأمة وما ترسب في قلوبهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى غايلهم المتعلقة بالمستقبل،
كل ذلك يشكل في نظر يونغ «اللاشعور الجمعي» الذي يتحكم بصورة أو بآخرى في سلوك
الفرد وسلوك الجماعة.

ومع أن مفهوم «اللاشعور الجمعي» هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم «اللاشعور السياسي»، يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري^(٥) الذي تقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة «العقل السياسي» يحرص على التمييز بينهما تمييزاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً. ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة للنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي. هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأعراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه: فيينا تكسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجياً تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وإيديولوجياً.

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة لشرحها ضمن السياق الذي اختاره، عل أن نعود بعد ذلك إلى تمييزه مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. ينطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية «الرسمية»، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً للقاعدة الاقتصادية ولا هي «الاتصال المكثف»، كما يقول لينين، ولا هي تجد تفسيرها في الأشكال التي

Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

(٥)

ولا بد من كلمة حول هذا الكتاب المقام الذي سنعود إليه أكثر من مرة، دون أن نخلو حلقه ولا أن نتنبأ أطروحاته، لموضوعه وإشكاليته صاحبه يختلفان عن موضوعنا وإشكالاتنا. ريجيس دوبري مثقف فرنسي صرموق خريج المعهد العالي للأساتذة المعروف بمثاقه وبرامجه ونوعها وحق الدراسات الانسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بشي غيفاروا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية. ولا فشتل المحاولة اعتقل وأودع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلا وأحب بدأ يزوجه بالكتب الدينية، فدرس الكتاب المقدس والفكر الماركتسي والفلسفة الدينية الهرمية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصول في الماركسية، فاجتمع في وجهه عالمان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين ولما حلت محله، وإن ماركس نقد الدين كأفكار ولم ينسده كنظيم، ولذلك لم يشيد، أو لم يصفه الماركسيين، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، على عهد ستالين خاصة، إلى حين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيمياً مرتباً كهترنياً فسادت ومبادئ الشخصية وقلم ومجتمع الاحتفال بالأشخاص والتجارات في المسكر الشيوعي في مقابل ومجتمع الاستهلاك في المسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحقة بالفعل في المسكر الشيوعي أبعد ما تكون من الاشتراكية كما حلم بها مؤسس الفكر الاشتراكي وعلى رأسهم ماركس نفسه...» إن الوعي بهذه الوقائع دفعه إلى إعادة النظر بصورة جذرية في معتقداته الماركسية. وأودع ذلك كتاباً كان ينوي تسميته «جوهر الماركسية» على غرار كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» الذي انتقد فيه الدين. ولما أخذ يتأمل ما كتب وجد نفسه - كما يقول - أمام نصر يصدق عليه عنوان «نقد الحق النظري» (الحق بمعنى مخف: غياب العقل، عدم الصرامة المنطقية) وذلك على غرار عنوان كتاب آخر فيورباخ، ثم قرر أخيراً أن يعطيه معنى إيجابياً - كما يقول - فسماه بـ «نقد العقل السيلسي». وإن فالعقل السياسي الذي يتقنه ليس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية خاصة.

تظهر فيها فتشرح نفسها بنفسها، كلاً. «إن ملاحظة المجتمعات الخفية [يقول دوبري] تشهد على أن بسلوك السلوك السياسي لا تصر من تعديل جوهرى بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا مربوط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها» إن هذه البينات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر تلك تفرض نفسها خفياً عليها، ليس على صورة عيالات بل على صورة أنواع من السلوك»^(٦).

وشرح دوبري فكرته هذه في إطار نقده للاشتراكية المطلقة في الاتحاد السوفياتي يقول

«إن التعريف «الاشتراكية» هي على الرغم من قصر مدتها تقدم لنا دروساً في هذا الصدد. إن «الاشتراكية» كما طبعت [«وليس كما يحلم الناس بها»] قد أجزت في تطبيقها كل ما كانت تحرم عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تقترنه مستحيلاً. لقد بحثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، لأشكال الدببة للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثانية شيء متحول دونه علاقات الإنتاج المختلفة. إن هذا ليرى على أنه يوجد في جذور الظاهرة الاجتماعية، كما هي طبيعتها، «قوة» غير مراقبه، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تقيد على النطق قوتها وعلى البرامج مطامعها. وهذه القوة التي لا نتحكم في تأثيرها وصلها لا المحططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، عملها المراسمة التقليدية للنظم السياسية وقصبتها من مبداء البحث. أما عندما نأخذ بين الاعتبار فبسط إليها على أنها شيء من قبيل السحر، فتسمى بصور ما إلى عالم الأسرار، فنضع بالخصيص في «علم السياسة» إلى الهجرة إلى «بلاد المجانين»^(٧)، وحيثك يبرز الحديث عن الحلم والسحر والطفول وهيب كل منها بوصفها نصبة تمثل البنية الباقية التي لا قبل التحليل ولا تشجع عنه. إن هذا يعني سيان الباحث إعطاء المفعل صيد، سيان أنه إذا كان العالم قابلاً للوصف العملي في نقطة منه فإنه يبله على كل المستويات وفي جميع النقط»^(٨).

من هنا ينتقل دوبري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «فكنا أن الصور لا تشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وهي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وجودهم ذلك، مخاض هو نفس منظومة منطقية من العلاقات المادية الماهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية التصديعية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات والناس لا يتجوز هذه العلاقات من خلال الروابط التي يجمعونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ «صيرته»، بل أهم هم أنفسهم يحتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها تربطهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، لأن الجاهات البشرية المنظمة لها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديناميات وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أهميتها وضوحاً. لاشعور نطلق عليه هنا اسم «اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة ميكولوجية إذ لا تتكون فاعله من التصورات الموقعية [«علافاً لكل أنماط»]، وليس هو بالأخرى من طبيعة روحية ولا بما يقتضي إلى عالم الغيبات [على الرغم من شؤم التشابه الظاهري مع اللاشعور الجسمي عند برون] أنه لا يتحدد بالشكل رمزية طائفة على السطح بل يتحدد بتشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشع هنا إلى كتاب جورج برودوي «السياسة في بلاد المجانين».

Georges Burdeoui, *La Politique au pays des merveilles* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

Debray, *Critique de la raison politique*, p. 90.

(٨)

الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وحياتها»^(٩). (التشديد من هنا م. ع. ج).

يسرى دويري، إذن، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، أراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما نجد دواعيها فيما يطلق عليه اسم «اللاشعور السياسي» الذي هو عبارة عن بنية قوائم علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقلوم، علاقات من نوع العلاقات العقلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات الملحية والحزبية الصيفية التي تستمد قوتها المادية الصاغطة القسرية مما تعيمة من تزييف بين الناس توظفها يقوم بينهم، بعمل تلك العلاقات نفسها، من سرقة وتناحر أو فرقة وتمازج. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية العقلية في المجتمع من تعبيرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها، فهي ليست جبراً من تلك، وبالتالي فهي لا تخضع لهذه، بل لها وجودها الخاص المستقل عن البنين معاً: فالعبرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على معان ومصالح طواهر تبقى، مشقة أو كرامة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع اقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكية المطبقة حالياً. نقول في «كيان الجماعات»، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن «اللاشعور السياسي» لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعلاقات سياسية اجتماعية بين الأفراد وليس بسلوك الفرد، فهو إذن يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

هذا ونحن عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دويري لا نأخذه بكل حيواته ولا بنس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يمرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه. ذلك لأن دويري كان يكتب وهو يركز في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يتسع فعلاً خلف التوقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج أما في مجتمع عربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالمعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصريحاً في حياتنا السياسية، يربط لعلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تخمس على المجتمع إلا بصورة جبرية. وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دويري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالمعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن البنية عندما بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. وإننا فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف

(٩) نفس المرجع، ص ٥١

الفعل السياسي بل لا يد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف
 المذهب الديني والتمذهب القليل. وهكذا فإذا كان دور يقيم الترتيب التالي بين ما هو
 سياسي وما هو ايدئولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقلعه له المجتمع الأوروبي،
 فيقول: «في فهم ما يتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في «الايدئولوجية»، وفهم ما يتمي
 إلى الايدئولوجية يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما يتمي إلى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في
 «القيم الاجتماعية» (= العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة
 والقبيلة)، فإن هذا النوع من الترتيب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية العربية
 الإسلامية. ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن الاجتماعي هو
 الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الايدئولوجي وأن هذا الأخير يؤسس
 الديني (= المذهب)، وأذن لما هو السطح هنا هو المذهب الديني، وليس الاختيار
 السياسي، وبالتالي فلا شعور سياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا
 المحاصرة على الأمل، حسب دور ي، بل إن المذهب الديني عندنا هو الذي يطقو على
 اللا شعور السياسي ويغطيه، وهذا ما سيظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب.

- ٣ -

هذا عن مفهوم «اللا شعور السياسي» الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل،
 تفكيراً وممارسة. أما عن المرجعية العامة لـ «الفعل السياسي» والتي تقوم له مقام النظام المعرفي
 بالنسبة للفعل النظري، الفلسفي الكلامي المعرفي، والتي تؤطر اللا شعور السياسي نفسه
 وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «المسرح الاجتماعي» فهو ما نترجمه هنا بـ «المخيال
 الاجتماعي» (= Imaginaire Social) وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر. وكما

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٨.

(١١) كلمة «Imaginaire» من الكلمات التي لا نجد لها مثيلاً، مألوف الاستعمال، في اللغة العربية.
 والكلمة مشتقة من «Image» بمعنى صورة. صورة الشيء في المرأة أو في النفس، أي في الخيال. ومن هنا ترمية
 الفلاسفة العرب القدماء للإسم الذي يطلق على الملكة النفسية التي ترسم فيها صور الأشياء المحسوسة والمخيلة
 بلفظ الصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرباً هكذا: فنتاسيا (Phantasie)
 وبالمرسنة والانكليزية (Imagination) الملكة النفسية التي بها يستحضر الفهم صور الأشياء
 أما لفظ «Imaginaire» (= خيالي) فهو في الأصل وصف لما لا يوجد إلا في المخيلة كالمفاهيم والصور
 والشخصيات الأسطورية. غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى علم كإسم موصوف ومفصّل به عالم
 الخيال، ما تتجه إليه ومبدأ الخيال. ولهذا يترجم بعض الكتاب العرب المعاصرين هذا المصطلح
 بـ «المخيال الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً في اللغة العربية. كلمات مثل «المخيلة» مصدر
 خال بمعنى ظن، والخيال، تشديد لآاء وضعها، يقال فلان يخيّل أي على ما خيل له، أي من غير
 يقين. والخيال جمع عجلة على وزن كيرة ومعناها السحابة أو المخيلة بالقصص والقسم «كسر الخفاء» وهي
 السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. واستعمل كلمة خيال في معنى خاص يقال خيال السؤدد وخیال السوء أي
 ما يتحمله الإنسان بشأنها.

معنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السيلسي ستترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين بشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية. ينطلق مير أنصار في تعريف الخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم لإرادة بعض، على أسلحه، فيقول: «والواقع أنه [أي الفعل الاجتماعي] يحرص من أجل نجاحه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد صمية مستعمرة، حسب ما يسطره كل منها من الأخرى وبعبارة أخرى فإن المدرسة الاجتماعية، بوصفها تتظم شتات تصرف الأفراد وتوجه نحو أهداف مشتركة، تحرص وجود بنية معينة من القيم وهياكل التمرير والاندماج المحمل بمعاني ودلالات، كما تفرص لغة رمزية [شيرة] اجتماعية ومستعمرة ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن ارجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيائية والمادية، ذلك لأنه لما تشكل جوهر ممارسة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتطور الطابع الخرجي للتصرفات والأفراد والملاحظات. ومن هنا فإن كل مجتمع يتي، لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثيلات، أي تخيلاً، من خلاله يمد المجتمع إنتاج نفسه، تخيلاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تعرف بواسطته على نفسها، ويورج الهوية والأدوار ويعبر عن الحاجات الاجتماعية والأهداف المنشودة والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه الخيالات الاجتماعية، هذه النظومات من التمثيلات، ومن خلالها تقوم بعملية التمرير الذاتي، تعبر عنها بعضها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها»^(١٢)

ويقول باحث آخر إنه «يقام للجماعات البشرية بإنشاء معاني ودلالات هيكلية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو موجود، لكل ما يمكن أن يقوم بها أو يقوم خارجها وأيضاً فبفضل هذه المعاني والدلالات المعنوية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدبير العمل التاريخي ونشاطه. إن كل مجتمع يقدم نفسه للفرقة، لفرقة الآخرين له، من خلال الصورة التي يكتسبها من نفسه. فمن خلال هذا الفوشور يرى الآخر ويصدر عليه حكمه، سواء كان هذا الآخر، وحشياً أم مدعياً، «كافراً أم مؤمناً» وهذه التمثيلات والتصورات الخيالية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية لتعريف نفسها من خلال الفارقة مع الآخرين»^(١٣).

ورداً شتاً الاقتراح من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تمييزه عندما وتوظيفه في موضوعاً. ومن أجل هذا الغرض نقول، إن تخيلنا الاجتماعي العربي هو المصريح الخيالي الذي برأس مائاً من المآثر والسلطات وأنواع المعاني،

هذا ولم أذكر على كلمة «خيال» التي استعمالها ها - وهي كما هو معلوم صيغة للبيان (كتمثيل) ولإسم الآله (كتمثيل) وقد فصلتها على غيرها لأن مصطلح «*déterminant social*» فيه شيء من معنى الآله وبوسيلة والأداة وشيء من معنى الملائكة (السلطة) كما يتبين ذلك بأملاء. ذلك لأن الخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعاني يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المنظارة» يرى من خلاله «جميع الأشياء» أي يحظرها معنى.

Pierre Ansart. *Ideologies, conflits et pouvoirs* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 21

Claude Giffet. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*, (١٣) LXII. MEMLXXXI, pp. 49-50.

النصر الذي يسكنه عند كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرىء القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصالح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الغلابي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر والمزاد العربي والغد المنشود. إلخ. وإلى جانب هذا الخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم تخيلات متفرعة عنه كالخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والخيال العشائري والطائفي والحزبي... إلخ.

لعل القارىء قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كمنهجية وكأيديولوجيا، وهو في المثلثين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في الخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما الخيال الاجتماعي فيبا أنه منظومة من البدايات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بينها «اللاشعورية»^(١٤)، فإن الخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للأيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بينها اللاشعورية. إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين العقل السياسي والنظم المعرفي، كلا إن العقل السياسي هو فعل كل شيء «عقل»، وهو إذن يرتبط بضرورة بنظم معرفي ولكن بما أنه «سياسي» فهو لا ينمذ بطام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا باليات هذا النظام أو ذلك، بل هو يمارس «السياسة» في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويحدد قناعاته. يوظف البيان (التمثيل والاستمارة والنمثيل والتشورية والقياس) ويوظف العرفان (المباشرة...) كما يوظف الاستفراء والاستباح، وفي نفس الوقت يعمل مجيذاً لكل مقام مقال، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يرداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته. وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي الاعتقاد والاعتقاد يكون به «القلب» كما يقال هادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلزم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز وهماطية «الرأي العام» و«الجمهور» (= أيها الناس، أيها الأخوان، أيها الرفاق) إن ومثل الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، على اعتقاد أو الإيمان بيس درجة أدنى من درجات المعرفة، والمعتقد ليس حجة في الحكم إنما لا يقرر في أن يؤمن أو لا يؤمن إن المشاكل التي تتعلق بمصداقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها إن الاعتقاد هو «صورة قلب» (= قالب ذهني سابق للتجربة) لاجتماعية الاسك [أو للوجود السياسي] وليس عليه موضع كدليل أن يقدم مبرراته ومواقفه^(١٥)

(١٤) الخباري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

Debray, *Critique de la raison politique*, p. 179

(١٥)

اللاشعور السياسي والمجال الاجتماعي مفهومان اجرائيان يرسمان العقل السياسي بمحدداته ويعنيان مجلياته. إنها يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، لو بالحصر لدي/الاجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، بمعنى ذلك الكعبة التي تقامس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون للجمع راعياً ورعيه لا غير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستنبها، مجال تقامس فيه «الحرب» بواسطة السياسة. انه مفهوم «المجال السياسي» الذي سنتقل الآن إلى الحديث عنه

— ٤ —

«المجال السياسي» مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لوظفه في موضوعنا، بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا العربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند باي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين والكتاب صدر حديثاً بعنوان «السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام». وإذا نحن أردنا أن نقرب الإشكالية التي يعالجها المؤلف إلى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول إن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت «الدولة» في أوروبا من دولة «الأمير» [= الملك، الإمبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحدائق السياسية»، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة. وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحدائق السياسية» الغربية تلك إلى بلدانها؟

وإذا طرح المؤلف هذا السؤال المصاعف يصرح أنه لا يريد أن يسقط من وهم عالمية النموذج الأوروبي وإنما يريد أن يكشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الإسلام، مقارنة تتعامل مع النموذجين معاً على أساس أن كلا منهما يد لأمر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية

وهكذا، ويتطابق هذا «النهج» بكتشف المؤلف، أو على الأقل يبرر توضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو «المجال السياسي»، أي خاص بالممارسة السياسية، يتنافس «الأمير» والكنيسة ويقدم نفسه كحليل عنها في الحياة السياسية. لقد ظهر

هذا بلجال سيجه الصراع بين «الأمير» والكنيسة خلال القرون الوسطى، فذلك للصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية «التعاقد» (أو العهد الاجتماعي - قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى العزل إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولعمامة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو «الشعب» والمصلحة العامة و«بناء شرعية السلطة على التعاقد»^(١١)، مما أصبح يشكل مجالا سياسياً جديداً هو «المجال السياسي» الذي يحسم ما يصير منه بـ «الحدثة السياسية»، الحدثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كتنقي لدولة الأمير.

ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف، ولا هي تعرف الآن، قطيعة مماثلة بين «الأمير» وما يسمى في هذه البلدان بـ «الدولة»، بل ما زال «الأمير» فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب - في نظره - فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي غلب تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و«الأمير» هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل النخب المعاصرة في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في «استيراد» الحدثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله «الأمير» بمرده ويحتويه الدين احتواءً. وهذا ما يصر في نظره كون الحركات الاحتجاجية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في أن واحد ضد «الأمير» وضد النخب المعاصرة وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع «الأيديولوجيات المنفولة» والمنشودة للحدثة السياسية الأوروبية لم يبق أمام الجماهير إلا الإسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتمثله الجماهير غير الإسلام، ومن هنا كانت «الصحة الإسلامية» المعاصرة.^(١٢)

واضح أن هذا التفسير لا يحمل جديداً من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحدثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين «الأمير» والكنيسة من جهة وبين «الأمير» والقوى الاجتماعية البرجوازية المصاعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حدثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قبيل العكس لا يمكن الاعتقاد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حدثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن «الأخلاق البروتستانية» التي انتشرت

Bertrand Badier, *Les deux états. Pouvoir et société en terre de l'islam* (Paris: Fayard, (١١)

1986)

مع لاصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحت على العمل وانكسب والاقتصاد في التعاقبات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه بـ «الروح الرأسمالية» لفائدة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاقي . . إلخ، وهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل بروناند ملدي أعلاه قلنا، بناء على نظرية هير، إن الرأسمالية لم تظهر في لعدم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن تثبت أولاً أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحياة لي حوامها حركة إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثل اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، بتسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرننا، فوالله أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دولتها لكي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث أنه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة. وليس على صعيد الواقع. الشيء الذي بحث على التبعة ويدفع إلى الاكتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فقلعد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويشمل هذا العامل الخارجي في العزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

ويمكن أن نمرز هذا النوع من التصير بطرح الأسئلة التالية: نرى كيف كان سيكون مصير الحداثة السياسية في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضاهيها وتقمعها، كما ضاقت أوروبا التوسعية وقامت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي والإسلامي؟ ثم كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث وضمها للعالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضره العالم العربي اليوم لو أن أوروبا بركت بحرية محمد علي في مصر تشق طريقها، لو أنها لم تتدخل سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، لو لم تعمل على إسقاط مصدق في إيران وعمر عبد الناصر في مصر؟

وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يمر.

ماصيه وحده بل لا بد من أن يدخل في الحساب «حاضر»، بل حضور العرب الاستعماري كقوة عادية يتوقف استمرار غوها واطراد تقدمها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث إن هذا لا يعني أننا نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقتل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه العوائق وبوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية.

بعد هذا الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، من وجهة نظري، نعود إلى مفهوم «المجال السياسي» لنؤكد أولاً على أهمية الاجرائية، ثم لنلاحظ بعد ذلك أنه ليس هناك طريق واحدة ووحيدة لظهور المجال السياسي في المجتمعات. لقد اقرن ظهور هذا المجال في أوروبا بانهاء الصراع بين الكنيسة و«الأمير» إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم لـ «الأمير» وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة). غير أن ما حصل في أوروبا ليس إلا حالة من جملة حالات أخرى، حالة كتب لها أن تتطور بمعدل جملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل. ولكن المجال السياسي، كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون كنيسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرضها عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة «معلوية» في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (لنأخذ لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو أن نلاحظ أن ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوروبا هو أنه مشابهاً بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي فيها أو على الأقل تزامن معه. ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بيتين: بنية تحية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها العقري، وبنية فوقية وتوابعها أجهزة الدولة ومؤسساتها والأيديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرهما بصورة تجعل المجتمع يرمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي نميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة «مجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه رفعة أطول، ليس فقط لأن المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيأتي طرحاً مجرداً فارغاً غير منتج ولا مفيد إذا لم يكن قائماً على تصور واضح لوصفة المجتمع الذي نطرح فيه تلك العلاقة: هل هو مجتمع من النمط الرأسمالي الذي ينصف كما فعلت بناهير البيتين التحتية والفقيرة أم أنه من النمط «السابق» على الرأسمالية الذي تتداخل فيه البيتان لتشكلا بنية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— ٥ —

عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسر جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، فعد

تصيره بواسطة، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، معيدة
للمفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توقف في ميدان آخر مختلف إلى
عوائق إبستمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان. إن «اثنين رائد اثنين»
أشياء تساوي أربعة» معادلة حسابية صحيحة، ولكن لا في جميع أنواع الحساب، بل هناك
نوع إذ طبقت فيه هذه للمعادلة حرفياً كان الناتج خطأ، ذلك لأن «اثنين رائد اثنين» تساوي
في نوع خاص من الرياضيات إما أقل من أربعة وإما أربعة وزيادة. وقوانين الميراث
الكلاسيكية ومفاهيمها الأساسية لا تقبل التطبيق في عالم الذرة، لا تساعد على تحصيل المعرفة
هذا العلم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الإبستمولوجية... وهكذا

وفي نظراً فإن المفاهيم والنظريات التي نستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي
وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على
مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم
المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي
مفولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. وإذا كان علماء الاجتماع الغربيون
يسمى هذا لأنهم معترفون، بل يدافعون ويشيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمفاهيمهم في
البحث، فإن الماركسيين «التقليديين»، ماركسي المرحلة السبئية وامتداداتها، يحتاجون
إلى «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية
جانبيين: جانباً إبستمولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يضيف «الفاضل» على مفولاتها
وقوانينها بهدف تمهيد عمال المضطهدين عمومًا وتجهيد وهي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً
«علمياً» هو المنهج الذي اعتمدته ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع
عشر.

هذا المنهج منهج «علمي». ونحن نضع لفظ «علمي» بين مزدوجين تيمناً للطابع
السببي الذي يطبع كل منهج علمي. كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز
بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في «الحاضر» (أي من الكشف عن قوانينها
التركيبية)، إلى «كتابة» تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطيمات (فلسفة الطبيعة منذ
نيوتن ولا بلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الأثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة)
وفي علم المستحاثات (كوفيه) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ
(هيجل...). وفي هذا المنهج جانبان. الجانب الذي يخص «حاضر» الظاهرة أي قوانينها
التركيبية وهذا ينتمي إلى «العلم» لأنه يعبر عن العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة كما هي
معطاة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخفاً. أما الجانب الآخر الذي يخص تاريخ
الظاهرة أو «قوانين» تطورها فهو ينتمي إلى الفلسفة والأيدولوجيا، لا إلى العلم، أو على
الأقل يحتل فيه الجانبان الأيدولوجي والعلمي. ذلك لأن «الماضي» إنما يدرس هنا من
خلال «ما تبقى منه» في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته
يقطع النظر عن «الحاضر»، بل بالعكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تبرز
التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة.

ذلك ما فعله ماركس. لقد درس النظام الرأسمالي كما كان في عصره وكشف عن فوائده التركيبية، ثم انطلاقاً مما تبقى في هذا النظام من عناصر النظام السابق له راح يكتب «تاريخ» هذا الأخير بالصورة التي تجعله مرحلة من التطور، أفضت إلى النظام الرأسمالي، وهكذا بالنسبة للمراحل السابقة. تماماً مثلما فعل مورغان بالنسبة لـ «أصل العائلة» وكما فعل دبرويس بالنسبة لـ «أصل الأنواع»... إلخ. وفي هذا الصدد يقول أنجلز، رفيق ماركس المشهور، عن «اكتشاف» مورغان: «إن هذا الاكتشاف الذي أوضح كيف أن العشرة البدائية القائمة على نظام الأمومية (= حيث تكون الأم هي رئيسة العشرة وليس الأب) هي المرحلة السابقة على العشرة المعتمدة على نظام الأبسية (= حيث يكون الأب هو الرئيس) كما هو الحال في الشعوب المنخفضة، ينتمي - هذا الاكتشاف - بالنسبة للتاريخ البدائي (= للإنسان) نفس الأهمية التي لنظرية التطور الداروينية بالنسبة لبيولوجيا، ولنظرية ماركس في فصل القيمة بالنسبة للاقتصاد»^(١٧) السياسي الرأسمالي.

وهذه المثلثة التي يقيمها هنا أنجلز بين اكتشافات كل من مورغان ودبرويس وماركس إنما يؤسسها شيء واحد هو المنهج الذي شرحناه والذي ينطلق من دراسة حاصر الظاهرة إلى كتابة تاريخها، المنهج الذي كان يؤسس النظام المعرفي لذلك العصر. وشرح ماركس نفسه حقيقة هذا المنهج كما طبقه فيقول: «إن ما يجب أكثر هو أن يعمل منهجنا على بيان المواقع التي يجب أن يضع فيها الأحداث التاريخية والتي يرتبط فيها الاقتصاد البرجوازي، خلال الشكل التاريخي المحض لسير الإنتاج، مع أساليب الإنتاج السابقة له. ولكن ليس من الضروري كتابة التاريخ الواقعي لعلاقات الإنتاج لكي يقوم بتحويل قوانين الاقتصاد البرجوازي، ذلك لأن المهم الصحيح لقوانين هذا الاقتصاد، المهم الذي يتأسس على النظر إليها بوصفها علاقات ظهرت في مجرى التاريخ، يفوقنا باستمرار إلى اجراء مقارنات تستلزم ماضي هذا النظام [البرجوازي]، كما هو الحال في العلم الطبيعية. وهذه الاستدعاءات (= التي تولفنا على عناصر من ماضي النظام البرجوازي) ثمة، هي والتصور الصحيح للحاضر، بمفتاح الماضي». ويقول أيضاً: «إن المقولات التي تعبر عن العلاقات السائدة في هذا المجتمع (= البرجوازي) وتمكن الباحث من فهم بنائه، نجعلنا قادرين في نفس الوقت على إدراك بنية المجتمعات السابقة له وعلاقات الإنتاج الخاصة بها». ويقول كذلك: «لذا نجعلنا من التطور التاريخي نظاماً للعمل ذلك، على البساطة، لتؤكد أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أنت إليه. وإذا فهمت تصورهما دائماً بتحديد (= بفرص فهم الحاضر). إن الاقتصاد السياسي البرجوازي لا يتوصل إلى فهم المجتمع «القديم» (= اليوناني الروماني = الأسلوب الميموي في الإنتاج) والمجتمع الإقطاعي والمجتمع الشرقي إلا في اليوم الذي يبدأ فيه المجتمع البرجوازي في ممارسة النقد الذاتي على نفسه»^(١٨).

وإذاً فالتحليل «المادي» للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية - ليس «علماء» تطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو «نظير» «متحيز» يمارس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - المهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تتركز وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة

(١٧) ذكر في: Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris: Éditions sociales, 1970), pp. 93 and 97.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩١.

للمنظام القائم في «الحاضر» - حاضر ماركس. وإذا فوجب أن لا نتظر منها أن تطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر إنطبق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها «علم» بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعات العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيتا وبين موضوعنا جملة من العوائق الاستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة. وهذا ما اتبته إليه منذ أوائل العشرينات من هذا القرن الفيلسوف المجري الماركسي والمجتهد جورج لوكاتش الذي نرى من المقيد هنا عرض مجمل آرائه في الموضوع لما لها من أهمية ليس فقط بالنسبة لقهم موضوعنا بل أيضاً بالنسبة للتخلص من عدد من العوائق الاستيمولوجية التي روجتها في الساحة العربية، وبشكل رديء، للماركسية الرسمية التقليدية.

يميز لوكاتش بين المادية التاريخية كأداة للثورة، كسلاح ايدولوجي في يد البروليتاريا زمن الإعداد للثورة، وبين ما يجب أن تكون عليه - المادية التاريخية - عند انتصار الثورة وقدم دولتها. يقول: «كانت المادية التاريخية بالفعل أداة نظرية ناجحة وفعالة - غير أن مضروبا منظوراً إليه من وجهة نظر العلم، لم يكن يتجاوز كثيراً مضمون مجرد برنامج، مجرد بيان للكيفية التي يجب أن يكتب بها التاريخ». أما «الآن» - يقول لوكاتش في حزيران/يونيو ١٩١٩، أي بعد انتصار الثورة البلشفية مباشرة - «فإن المهمة المطلوبة علينا هي إعادة كتابة التاريخ، كل التاريخ، كما حصل فعلاً، وذلك باستخلاص الحوادث منه وتصنيفها لم إصدار الحكم من وجهة نظر للمادية التاريخية. علينا أن نحاول أن نجعل من المادية التاريخية منهجاً للبحث العلمي للموضوع، منهج علم التاريخ»^(١٩).

«إعادة كتابة كل التاريخ»؟ ذلك هو مطلب لوكاتش. لكن لماذا «إعادة» ولماذا «كل»؟

الجواب يقدمه لوكاتش في الفصل السابق: «إعادة كتابة التاريخ الذي كتبه المادية التاريخية زمن الإعداد للثورة معناه: تحريره من الايدولوجيا، أي بما عبر عنه ماركس بـ «التحيز»، تحريره من التوظيف الايدولوجي الذي مارسه عليه «السياسة» حينما كانت تستعمل المادية التاريخية كسلاح ايدولوجي في معركة التبعة من أجل الثورة. وأما كتابة كل التاريخ فمعناه: هدم الاكتصار على المجتمع الرأسمالي الذي كان للموضوع الذي استخلص منه ماركس «قوانين» المادية التاريخية والقيام بالتالي بفتح «ملفات» المجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الرأسمالية.

وإذا نحن أردنا تلخيص آراء لوكاتش في هذا المجال أمكن القول إنها تتمحور حول ثلاث إشكاليات: (١) كيف التعامل مع الطابع الإطلاقي لـ «قوانين» المادية التاريخية وأحكامها؟ (٢) هل يمكن تطبيقها على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ (٣) كيف بعيد تحديد العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية؟

أ - بخصوص الإشكالية الأولى يطلق لوكاتش من تأكيد مشروعية «الأعراس

G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (Paris: Minuit, 1960), p. 257

(١٩)

الرجواري^{٢٠} التقليدي الداعي إلى وجوب تطبيق المادية التاريخية على نفسها، باعتباره أنه إذا كان صحيحاً أن جميع الصيغ الأيديولوجية تتبع العلاقات الاقتصادية، ولا بد، فإن المادية التاريخية نفسها التي تقول هذا والتي تقدم نفسها كأيديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الأشكال الأيديولوجية المتلصقة للعلاقات الاقتصادية، وبالتحديد: العلاقات الرأسمالية. ويؤكد لوكاتش أن قبول هذا الاعتراض لا يعي المساس بالقيمة العلمية للمادية التاريخية ولا السقوط في نسيئة شاملة. فلك أن الحقائق التي تقررها المادية التاريخية هي، في طرده، من جنس الحقائق التي يقررها الاقتصاد الماركسي الكلاسيكي كما صاغها ماركس إنها حقائق داخل نظام اجتماعي يقوم على نوع معين ومحدد من الإنتاج وهي لها قيمة مطلقة فقط بوصفها كذلك، أي داخل النظام الرأسمالي الذي حله ماركس وهذا يعني في نظر لوكاتش أنه يجب أن لا نستبعد إمكانية وجود مجتمعات تنطبق عليها قوانين أخرى بسبب اختلاف بنيتها، اختلافاً جوهرياً، عن بنية النظام الرأسمالي.

ومن هنا الخطوة الأولى التي يجب القيام بها ابتداءً وهي وضع موضع السؤال الشروط الاجتماعية التي تنكس عليها قانونية وصلاحيه المحتوى المعرفي الذي تحمله المادية التاريخية، تماماً مثل عمل ماركس عندما طرح للاعتبار الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تؤسس قانونية علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي^{٢١}. وإذا فعلنا هذا فإن الجواب سنجده عند ماركس نفسه، سنجد أن المادية التاريخية كما كان يتصورها والتي لم تدخل الرمي الاجتماعي، مع الاسم، إلا في صورة مبسطة مبثولة، هي بالدرجة الأولى النظرية التي يصرّف فيها المجمع البرجوازي على نفسه، فهي إذن نظرية خاصة بهذا المجتمع وبنية الاقتصادية ولم يكن من المصادفة في شيء أن تظهر هذه النظرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلقد جاءت لتكشف عن الحقائق الاجتماعية التي سادت ذلك العصر، تماماً كما أنه لم يكن مصادفة واتفاقاً أن لا يظهر علم الاقتصاد السياسي إلا في المجتمع الرأسمالي، لأن هذا المجمع، بتنظيمه الاقتصادي القائم على التبادل التجاري، قد أعطى للحياة الاقتصادية طابعاً موهياً خاصاً تحكمه قوانين خاصة لم يشهد مثلها أي مجتمع سابق على الرأسمالية. وإذاً فليس مصادفة ولا اتفاقاً أن كان المجتمع الرأسمالي حقاً هو الميدان الكلاسيكي لتطبيق المادية التاريخية، الميدان الذي تكتمل فيه قوانينها الطابع الإجمالي دون أن يعني ذلك أن هذا الطابع ينسحب أيضاً على المجتمعات قبل الرأسمالية^{٢٢}.

ب - وهنا ننقل إلى الاشكالية الثانية والخاصة بهذه المجتمعات بالذات. مجتمعات ما قبل الرأسمالية. كيف يجب التعامل معها وإلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية فيها؟

يجيب لوكاتش: «لينا إذا أخذنا المادية التاريخية بوصفها منهجاً علمياً، فإنها يمكن، طبعاً الحال، أن نطبق على المراحل السابقة على الرأسمالية وقد طبقت بالفعل وكانت النتيجة تطوي، في جزء منها، على نجاح أو على الأقل على أمور معينة غير أن المرء يشعر، عند تطبيق المادية التاريخية على المصور السابقة للرأسمالية، بصعوبة منهجية جد عامة، صعوبة جوهريّة لم تكن قائمة عند نقد الرأسمالية». ويقول لوكاتش إن ماركس

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢١٦ - ٢١٧.

وانجلر قد أشارا إلى هذه الصعوبة في غير مناسبة فومي بمصوبه مرنجج إلى القوي القوي بين عصر المصنوع [الراسيالية]، والمصنوع الباحة له. ذلك لأن التشكيلة للتلي، بل يمكن القول التشكيلة الوحيد للتل التي يتجمع بها المجتمع للقوانين الاجتماعية الطبيعية هي تلك التي يفتعها لنا نموذج الإنتاج الراسيالي. أما في النتائج السابقة، وقد كانت أقل تطوراً منه، فإنه من اليسر تماماً أن تكون فيها العلاقات الطبيعية - سواء على صعيد «الخلل العضوي» بين الناس والطبيعة أو على صعيد العلاقات الاجتماعية التي يقيمها الناس فيما بينهم - متفوقة وقادرة على الهيمنة على الوجود الاجتماعي للناس، وبالتالي على «الشكال» التي يمر هذا الوجود بها عن نفسه على مستوى الفكر والملاحظة.

ويستشهد لوكاتش بماركس الذي يقول في هذا الصدد: «في جميع التشكيلات التي يمر بها الملكية العقارية على العلاقات الطبيعية (= بين الناس كالثروة والخصبة القبلية) تبقى مهمة لما في التشكيلات التي يمر بها رأس المال فإن العنصر الاجتماعي الذي يفرده التطور التاريخي (= علاقات الإنتاج) هو الذي يميزه. ويعزز لوكاتش هذا المعنى بما ورد في رسالة بحث بها انجلر إلى ماركس جاء فيها: «إن هذا يؤكد فعلاً أنه، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حساساً من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تقوم به علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة»^(٢٢) وبعبارة أخرى إن أسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تنسبه له المادية التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة والنسب والمصاهرة قد انحلت وفقدت قوتها كملاقات تعمل على جميع العلاقات الأخرى.

وهكذا يقرر لوكاتش أنه «إذا كان طريق المادية التاريخية بصورها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً ومبرر مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا ينطوي على أي خطأ، ظراً لتكون جميع القوى التي خلعت معها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تعمل ذلك في الواقع، وبكل صريح وضوء، بوصفها أشكالاً لظهور «الروح الموضوعية» (= تعبير مهذّب). المجتمع الذي تحسده الدولة الحديثة «الرجولية» فإن الوضع يختلف تماماً عندما يتعلق الأمر بمجتمعات ما قبل الراسيالية. ذلك لأن الحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات لم تكن تطرح نفسها كهدف لذاتها، لم تكن قد انصلقت بعد على نفسها ولا كانت مبدعاً مسجهاً بكمية بذاتها، لم يكن لها بعد هذا الحضور المائل للبهتان الذي بلغت في المجتمع الراسيالي». ثم يضيف قائلاً: «ويستج عن ذلك أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المتتمة إلى ما قبل الراسيالية ولا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الراسيالية». يجب التهام ما هنا بتحليلات أكثر تعمقاً وأكثر دقة فصد الكشف، من جهة، عن طبيعة الدور التي لعبت به القوى للحركة للمجتمع، القوى الاقتصادية الخالصة - هذا إذا كانت هناك فعلاً قوى اقتصادية خالصة بالمعنى الدقيق للكلمة - ثم العمل، من جهة أخرى، على إضاءة اللثام عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى. فذلك ما يجعل من الواجب، عند تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات القديمة، التزام قدر من الحذر أكبر كثيراً من ذلك الذي يجب التزامه عند تطبيقها على التحولات الاجتماعية في القرن التاسع عشر [...] لقد أملت الماركسية المادية البسيطة إجمالاً تماماً هذا الفرق (= بين المجتمعات الراسيالية والمجتمعات السابقة لها) فوقع استعمالها للباحة التاريخية في الخطأ الذي أخطأ به ماركس الاقتصاد التبسطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط (= خاصة فترة تاريخية معينة) مقولات للمجتمع الراسيالي، على أنها مقولات خالصة»^(٢٣).

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

من الخطأ إذن تطبيق الناحية التاريخية كما صاغ ماركس قوانينها انطلاقاً من المجتمع الرأسمالي تطبيقاً حرفياً على المجتمعات السابقة للرأسمالية. ليكن. ولكن كيف تطبقها تطبيقاً ديمقراطياً على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ وبعبارة أخرى ما هي أهم المعطيات التي يجب الأخذ بها عند تطبيقها في هذه المجتمعات؟

ج - لعل أهم وأبرز ما يطرحه لوكاتش في هذا الصدد هو الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى العلاقة بين النية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وبكيفية أحصاء العلاقة بين الوعي الطبقي والتغير التاريخي في هذه المجتمعات، وهذه الإشكالية الثالثة حسب تصنيفنا. يقول بخصوص هذا الموضوع إنه «بالنسبة لمصور ما قبل الرأسمالية وبالنسبة كذلك لنمط سلوك عدد من الفئات الاجتماعية التي تعيش في مجتمع رأسمالي والتي تعتمد في حياتها على أسس اقتصادية غير رأسمالية، فإن الوعي الطبقي لا يكون قديراً بسبب من طبيعته ذاتها، لا على أن يتخذ شكلاً واضحاً وصريحاً تماماً ولا على التأثير بوعي في الأحداث التاريخية»، ذلك لأنه «من المفردات الجوهرية لكل مجتمع قبل رأسمالي أنه لا يستطيع أبداً إظهار المصالح الطبقة بكامل الموضوع (الاقتصادي) إلى نظام المجتمع المؤلف من جماعات مختلفة» (1966) [= طوقف دينية، مثالي، «ثقافات» حرفية] هو مجتمع يقوم على الواقع المعاش وهو أنه في البنية الاقتصادية الموضوعية للمجتمع تتحدد العناصر الاقتصادية مع العناصر السياسية والدينية. الخ، المحاد يصعب جداً تبين كيمته. إنه غلط مع حجة البرجوازية التي يعني اقتصادها زوال النظام الاجتماعي القائم على «الجماعات المختلفة» يصبح ممكناً فهم نظام اجتماعي يكون فيه التراتب في المجتمع في طريقه إلى أن يتخذ تراتباً طبقياً عالياً ووحيداً».

وهذا التمايز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «يحدد أساسه في الفرق العميق بين النظام الاقتصادي في مرحلة الرأسمالية والنظام الاقتصادي في المراحل السابقة لها. والفرق الكبير لانتباه أكثر من غيره، والذي هو الآن بالنسبة إلينا أكبر أهمية، هو أن كل مجتمع سابق على الرأسمالية يشكل وحدة أقل انسجاماً من الناحية الاقتصادية، بما لا يقاس، بما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، فإن طاقته تتمتع باستغلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي. صنفاد ما يكون دور تبادل السلع جميعاً في حياة المجتمع ككل ويقتلر ما تكون كل واحدة من فئات المجتمع إما تعيش في اقتصاد ذاتي اقتصادي (كما هو الحال في القرى الجبلية) وإما لا تقوم بشور في الحياة الاقتصادية الخاضعة للمجتمع، أي في عملية الإنتاج عموماً (كما كان الحال بالمدينة لفئات هامة من المواطنين في المدن الرومانية والرومانية)، بمقدار ما يكون للشكل الواحدي والتناسق التنظيمي للمجتمع والتمولة أقل انطلاقاً لأساس واقعي في الحياة الفعلية للمجتمع. فذلك لأن نسباً من المجتمع يحيا حياة «طبيعية» مستقلة عملياً عن مجرى حياة الدولة». ويستشهد لوكاتش بعبارة ماركس يقول فيها: «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات الكمية ذاتياً والتي تعتمد إنتاج نفسها باستمرار، وحصل نفس الصورة، وتعتمد بناء نفسها في نفس المكان ونفس الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مفتاح مرشحات المجتمعات الآسيوية، لباتاً يتناقض بشكل لامع للنظر جداً مع عملية قيام الدولة الآسيوية وسقوطها، تلك العملية المتواصلة المتسلسلة التي تؤدي إلى تغيير الأسر الحاكمة فيها باستمرار. إن بنية العناصر الاقتصادية الأساسية في هذه المجتمعات لا تتغير بالروايع التي تصف بناء الياقة». وإلى جانب ذلك القسم من المجتمع الذي ولد منه إنه يحيا حياة طبيعية مستقلة عن الدولة، هناك قسم آخر يحيا حياة اقتصادية طفيلية غامضة، وبالتالي فالدولة وأجهزتها السلطوية التي هي بالنسبة للطبقات المهيمنة في المجتمع الرأسمالي أداة لمرص أسس سيطرتها الاقتصادية، وبالمعنى إن أقصى الحال، لم أداة لتحقيق شروط سيطرتها الاقتصادية بواسطة العنف (كما هو حال الاستعمار الحديث)، ليست بالنسبة له، أهمي بالنسبة لذلك القسم من المجتمع الذي يحيا حياة اقتصادية

طفيلية، واسطة للبطرة الاقتصادية على المجتمع بل هي هذه البطرة نفسها التي تمارس مباشرة ويندوز توسطها^(٢٤).

وهكذا فإذا كانت مهمة الدولة والصيغ القانونية والمستورة [= البنية الفوقية] تسيطر وتسيطر في المجتمع الرأسمالي في تثبيت الترابط الداخلي للتبادل، الذي تكون حركته اقتصادية محضاً، فإن الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «تتدخل» بالمعنى من ذلك، ضرورة وبصورة تأسيسية في الترابط الاقتصادي. هنا لا توجد مقولات اقتصادية محض ومعلوم أن المقولات الاقتصادية عند ملوكس هي «الشكل للوجود وتحديدات له» - مقولات تكشف عن نفسها في الصيغ القانونية وتتقلب في أخرى متوترة كذلك... بل إن المقولات الاقتصادية والفوقية [= البنية التحتية والبنية الفوقية] هي في الواقع، بطبيعة من مضمونها ذات، غير متصلة بل متداخلة بعضها مع بعض إن الاقتصاد لم يبلغ هذا بتدريج محض، وموضوعياً كذلك، مستوى التكامل في ذاته. ولذلك لا تقوم في مثل هذه المجتمعات وضعية يمكن انطلاقاً منها أن يصبح الأساس الاقتصادي لجميع العلاقات الاجتماعية أساساً يملك وهي الناس (= وضعية يصبح فيها الوعي التطبيقي هو المحرك للصراع). ذلك لأن انقسام المجتمع قبل الرأسمالي إلى جماعات مختلفة - قبائل، طوائف... - «يضيء» التباين المتبادل بين الوجود الاقتصادي للجماعة ووجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وهي الناس، وهي اقتصاد المجتمع بأكمله، كما أنه يثبت الوعي إما في مستوى الطابع المباشر للحاصل للامتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الإصلاح) وإما في مستوى الخصوصية - المباشرة للحالفة هي الأخرى - هذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (القبائل المهنية). ويمكن أن تكون «الجماعة» قد فشلت فعلاً من الوجهة الاقتصادية، ويمكن أن يكون أعضاؤها متدينين إلى طبقات متباينة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحفظ مع ذلك بتلك الرابطة الأيديولوجية (التي هي من الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع) ذلك لأن الوعي «الفنوي» (= وهي القبيلة، وهي الطائفة) يتجه بملأه بالكل إلى كل أمر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية المحيطة - إنه يتجه إلى مرحلة عثت ثم فيها كليت المجتمع وتتميز امتيازات الفئات والجماعات. إن الوعي «الفنوي» يوجهه حائلاً تاريخياً حقيقياً بخلفي الصراع الطبقي ويحول مونه ويحول الإفصاح من نفسه. ومثل هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها أيضاً في المجتمع الرأسمالي عند الفئات ذات الامتيازات التي لا تستند وضعيتها الطبقة على أساس اقتصادي مباشر (التشديد في النص من عندما).

ونخلص لوكاشين من ذلك إلى القول. وهكذا وفي المجتمعات السابقة على الرأسمالية ليس من الممكن فقط لـ «الوعي» المحركة الحقيقية التي تحف دورها الدوافع التي حركت الناس الفاعلين في التاريخ، أن تلك عليهم جماع ومبهم (ولا أن ينسب إليهم مثل ذلك الوعي) - والواقع أن تلك القوى المحركة الحقيقية تبلى خطية وراء الدوافع الظاهرة كقوى حياء للتطور التاريخي. إن الملاحظات الأيديولوجية لا تستند ولا تعبر عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد دوافع وشملات للمحركة بل إنها عناصر في الصراع الواقعي نفسه وجزء لا يجزأ منه^(٢٥).

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت البنية التحتية، الفوقية والبنية التحتية، في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، متداخلتين بالشكل الذي رأينا، وإذا كان الوعي السياسي ليس مجرد انعكاس للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع،

(٢٤) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة) وبين القاعدة المادية للمجتمع؟

يجيب لوكاتش بأن هذه الأشكال العليا من الوعي هي، على الرغم مما يقوم بينها من اختلاف، عبارة عن «مواجهات بين الإنسان والطبيعة، الطبيعة المحيطة به وطبيعة ذاته نفسه» مع الآخر. نحن الاعتراف بأن «الطبيعة» هي نفسها مقوله إجنشافية، بمعنى أن علاقة الإنسان معها محدده دوماً اجتماعياً، وبالتالي فالملاقة التي بضمها الإنسان معها تتوقف على نوع النسبة الاقتصادية القائمة في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أشكال الوعي العليا بمجرد ما تبرر في شكلها للمحدد اجتماعياً، ضروره كما ذكرنا، فإنها إذ تمارس تأثيرها حسب حصائصها الذاتية وقوانينها الخاصة تحتفظ باستقلال أكبر كثيراً من ذلك الذي تحتفظ به لأشكال «الروح الموصوعي» (= الفكر السياسي الاجتماعي) إزاء الأساس الاجتماعي للكانش الذي كان، ضرورياً، الميدان الذي منه انبثقت.

فعلًا، يمكن لأشكال الوعي السياسي والاجتماعي أن تبقى قائمة لزمن طويل بعد زوال القاعدة الاجتماعية التي تدين لها بوجودها، ولكنها حينئذ تبقى عوائل للتطور، ويجب أن تراج بقوة وإلا فإنها تظل محتصة داخل العلاقات الاقتصادية الجديدة لتقوم بطبيعة جديدة وبالعكس من ذلك فإن أشكال «الروح المطلق» (= الفن، الدين، الفلسفة) يمكن أن تبقى - وهذا ما يبرر اصطلاح هيجل، أي نسميته لها بالروح المطلق - تبقى قائمة ومحتصة بقيمتها ومعاصرتها (= للأجيال المقبلة)، بل محافظة أيضاً بقيمتها كنموذج. وبعبارة أخرى إن العلاقات بين المشاة والمصدقية (= بين الأصل الاجتماعي للأثر الفني أو الديني أو الفلسفي وبين قيمته في المصور اللاحقة) هي أشد تعقيداً عما عليه الأمر بالنسبة للفكر السياسي والاجتماعي. وهذا ما قرره ماركس حينما كتب يقول: «إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والمعممة الآخرين كانوا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يولدان فيما مئة ألفية ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لها»

ويضيف لوكاتش قائلاً: «إن هذه القيمة الثابتة للفن، وحقيقته التي تعلو في الظاهر على التاريخ والمجتمع، لرسوا مع ذلك على الواقع الحالي وهو أنه في الفن هناك قبل كل شيء مواجهة بين الإنسان والطبيعة. إن التوجبه الذي يجعله الفن والذي يشكل إحساس الناس بدمع إلى أبعد من ذلك، إلى درجة أن العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الناس والتي يشكلها الفن تنسلو وقد تحولت إلى نوع من «الطبيعة». وإذا كانت هذه العلاقات الطبيعية هي أيضاً علاقات محدده اجتماعياً، كما بينا، وإذا كانت تتميز بالتالي بتعبير المجتمع فإن ما يؤسسها، مع ذلك، هو جملة من الترابطات تحصل في ذاتها وإزاء التغيرات المتواصلة التي تعبري الأشكال الاجتماعية المتغيرة، مظهرًا من «الأنية» مبرراً على مستوى الذات، لأنها قادرة على أن تبقى قائمة حية بعد التغيرات العديدة والمعممة أحياناً التي تعبري الأشكال الاجتماعية، مما يعني أن دهرتها تتطلب (أحياناً) تعبرب اجتماعية أكثر صفاً من تلك، تغيرات تفصل بينها عصور بأكملها»^(٢٦)

وبعد، فقد وهنا هذه الوقفة الطويلة نسبياً مع لوكاتش لأن آراءه تمثل اجتهداً لا مثيل له في الماركسية. نعم لقد حرص لوكاتش على بناء اجتهد على «الأصول»، على ملاحظات

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٧٠ - ٢٧١

ماركس وإنجلز الخاصة بالمجتمعات الأسوية والمجتمعات البدائية، غير أن أصالة لوكاتش وجرائه في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي سبق الرأسمالية من جهة وتأكيد الصريح والتكرار، من جهة أخرى، على أن المادية التاريخية، كما صاغها ماركس وإنجلز، محدودة بنطاق زمني ومكاني: المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. والنتيجة هي أنه عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا، أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل قيام الرأسمالية، فإنه يصبح من الضروري حينئذ التقييد بمعطيات الواقع حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة منطوق النظرية. أما معطيات واقع المجتمعات السابقة على الرأسمالية التي يبررها لوكاتش فيمكن أن نجعلها في الأمور التالية.

(١) إن مؤسسة الدولة والمؤسسات الأخرى التي يتكون منها المجتمع المدني في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مثل القبيلة والطائفة والمذهب الديني... إلخ، كل ذلك لا يشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل إن هذه المؤسسات جميعها، الدولة والقبيلة والطائفة والتجارات الحرفية والفرق الدينية... إلخ، جزء من بنية كلية أهم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والأيديولوجي.

(٢) إذا كان الانقسام العملي والواضح في المجتمع الرأسمالي بأوروبا خلال القرن التاسع عشر هو الانقسام إلى طبقات، وإذا كان الوعي السياسي في هذه المجتمعات يرتبط فعلاً بالإنشلاء الطبقي، فإن الواضح والمؤكد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى «جماعات»، تتميز عن بعضها بالحسب والشرف أو بالنسب والجاه أو بالمال أو بالحرفة أو بالمذهب الديني (= عصب، طوائف... إلخ)، جماعات تحركها من وراء وفي الحفاء المصالح الاقتصادية نعم، ولكن بما أن الاقتصاد لم يكن قد تطور إلى درجة تجعل منه المحدد للعلاقات فإن الوعي الذي يجرى الصراع بين هذه الفئات والجماعات لم يكن الوعي الطبقي، بل «الوعي الفئوي»: العصبية القبلية، التمصب الطائفي، التضامن الحرفي... ومن هنا فالناس داخل الجماعات التي من هذا النوع يكونون مشدوعين لا إلى مصالحهم الاقتصادية المباشرة بل إلى مرحلة سابقة من «تاريخ» الجماعة، المرحلة التي ترتبط بها الامتيازات أو الأعباء أو التفضيمات التي تشغل خيال هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها.

(٣) ومن هنا كانت الأيديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تميته الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأصم الأعلى، بواقع آخر مضى، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً. إن الأيديولوجيا في مثل هذه الحالات لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب منقولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أسسها الاجتماعي الذي انتهت منه يقع في الماضي وليس في الحاضر ولذلك فهي بوصفها عرصة وحركة ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالأيديولوجيا أو «العقيدة» مثلها مثل «القبيلة» أو «الطائفة» مثل «المصلحة الاقتصادية» معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ما هو فاعلة وما هو انعكاس لها. وبعبارة أخرى إن الصراع الاجتماعي في المجتمعات

السابقة على الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات المنتصرة، بل يكتسي شكل استمرار لصراعات تجدد أساسها الاقتصادي الاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر (قارن الصراع بين الشيعة والسنّة الذي يرجع أساسه الاقتصادي الاجتماعي إلى زمن الصراع بين علي ومعلوية).

(٤) وأخيراً، فأشكال الوعي العليا من فن وقلعة... إلخ، إذا كانت تتمتع في المجتمعات الرأسمالية باستقلال نسبي واضح فإنها في المجتمعات السابقة للرأسمالية ذات استقلال نسبي واسع جداً وعلاقاتها، في فترة زمنية ما، بالعلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة في تلك الفترة علاقات بالغة بل تكاد تكون متصلة.

تلك كانت أبرز الأفكار التي سجلها لوكتاش في إطار محاولته كتابة كل التاريخ، كما حصل فعلاً. غير أن السالبية التي كان من أبرز خصائصها أنها أحلت الأيديولوجيا محل لعلم واعتبرت كل اجتهد تحريفاً وهرطقة، لم تسمح لأفكار لوكتاش بالعمق والانتشار بقيت محصورة محصورة إلى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات حين بدأ التحرر من السالبية... فحينئذ، وحينئذ فقط بدأ الماركسيون «المجتهدون» في العرب خاصة يكتشفون قيمتها ويستلهمون أفكارها. وقد تزامن ذلك مع ظهور أبحاث واجتهادات مماثلة دعت إليها ظهور واقع جديد، غير أوروبي، واقع «العالم الثالث» الذي تعيش مجتمعاته في مرحلة «ما قبل الرأسمالية». وهكذا ظهرت أبحاث اتحدت من «عالم» آسيا وإفريقيا ومن الحضارات القديمة موضوعاً لدراسات ميدانية لا تخلو من ملاحظات مفيدة بالنسبة لموضوعنا، ولذلك رأينا من المفيد - ودائماً في إطار إشراك القارئ معنا في الخلافات النظرية والمنهجية التي تؤطر جانباً من تفكيرنا - أن نقوم بإطلالة سريعة على بعض القضايا التي أبرزها هذه الاجتهادات، مع له علاقة مباشرة بموضوعنا.

- ٦ -

من الماركسيين «المجتهدين» المعاصرين الذين اهتموا بما نحن بصدد، أعني بعلاقة الفكر بالواقع وبكيفية عامة العلاقة بين البنية التحتية والبنية فوقية في المجتمعات السابقة من الرأسمالية المباحث الأنثروبولوجي موريس غودليه. ومن جملة القضايا التي يرى أنه من الضروري للفكر الماركسي إعلاء النظر فيها، إذا هو أراد أن يساير تطور العلم والمعرفة، قضية «أصل الدولة». ومعلوم أن انجلز كان قد صاغ في كتابه أصل العائلة والطبقة والدولة نظرية تصير قيام الدولة أول مرة في المجتمعات «البدائية» بظهور الحاجة إلى تنظيم أعمال الري الكبرى على ضفاف الأنهار التي تعيش فيها تلك المجتمعات (مصر، الهند...). هذه الحاجة التي ولدها الوسط الجغرافي الطبيعي، مما يربط نشوء الدولة بموامل جغرافية - إيكولوجية. يعرض غودليه على هذه النظرية ويرى أن وجهة نظر كان قد أدلى بها ماركس عرساً في كتابه ضد دورينغ حول نشوء الدولة هي أكثر انسجاماً مع الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة لأنها تجعل ظاهرة الدولة نتيجة لتطور عمارته بعض الوظائف الاجتماعية وليس بـ «حتمية إيكولوجية» (= حتمية البيئة الطبيعية) كما فعل ذلك انجلز.

يطلق غودليه اذن من عبارة يقول فيها ماركس: «إن ممارسة الوظائف الاجتماعية هي دوماً اساس التصرف السياسي» ويرى أن هذه الملاحظة تقدم تفسيراً جيداً لظهور سلطة مركزية في قرى جماعية بدائية. ذلك لأن التحول السياسي الذي أدى، في نظره، إلى ظهور المجتمعات الطبقية إنما يرجع إلى تطور السلطة التي تمارسها ألقية اجتماعية (دينية أو غيرها) إلى سلطة تمارس الاستغلال، وبالتالي تطورها إلى هيمنة طبقية مستغلة. ومن هنا، يقول غودليه، فإن فرضية ماركس هذه تفسح المجال واسعاً للبحث، خارج مقولة أسلوب الإنتاج الآسيوي، عن عوامل ظهور الدولة، لأن هذه الفرضية تطرح مسألة عامة هي مسألة تطور الأشكال المختلفة والعديدة من المجتمعات غير الطبقية، المنتظمة أساساً على علاقات القرابة، إلى أشكال من المجتمعات الطبقية، مختلفة ومتعددة، وإلى أنماط من الدولة. وهكذا يصبح أسلوب الإنتاج الآسيوي أحد الأشكال الممكنة التي يتم فيها الانتقال إلى الدولة وليس الشكل الوحيد الممكن، وبذلك تنجب ابتداء دوعبانية جديدة تقف عند حدود إضافة مرحلة ضرورية أخرى إلى المراحل التي رُسمها سنالين وحصر فيها أنواع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المشاعة البدائية، نظام العبودية، نظام الإقطاع، النظام الرأسمالي).

ويشرح غودليه كيف أن السير إلى النهاية مع فكرة ماركس السابقة يفتح أمامنا آفاقاً واسعة باعتبار أن الوظائف الاجتماعية المشار إليها ليست فقط تلك التي لها طابع اقتصادي، كأعمال الري الكبرى في المجتمعات الآسيوية، بل إنها أيضاً الوظائف الدينية والوظائف التي ترتبط بـ «القرابة». ومن هنا يبدو من الضروري، للقيام بتحليل عميق في الموضوع، توظيف جميع المعلومات والمعارف التي تراكمت من الأبحاث الأنثروبولوجية والأركيولوجية واللسانية والتاريخية. إلخ، فمع ما توفره هذه الأبحاث من معطيات جديدة يجب أن نقدر ونختبر الفرضيات الموروثة من القرن التاسع عشر حول موضوع الأشكال البدائية لتطور الإنسانية. وإذا أرادت الماركسية أن تقوم بدور ريادي في هذا المقام فيجب أن تطور نفسها، ليس بـ «الموثة إلى ماركس»، بل بالأخذ بنتائج العلوم المعاصرة. ذلك لأن «الموثة إلى ماركس» تعني الاعتماد من جديد على مستوى من المعرفة تم تجاوزه. بينما أصبحت المعارف المعاصرة تطرح ضرورة القيام بإعادة صياغة المفاهيم الأساسية في الماركسية بالصورة التي تجعلها مواكبة لمعارف المدينة.

وفي مقدمة المفاهيم التي يرى غودليه ضرورة إعادة النظر فيها وتطورها. مفهوم البنية العرقية والبنية التحتية، ومفهوم البنية للهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الختمية التاريخية. وهكذا فإذا كان من الضروري استعمال مفهوم «الأسلوب الآسيوي للإنتاج»، أو أي مفهوم آخر يؤدي نفس المعنى بصورة أحسن، فإنه من الضروري تحليله وتنقيته بما فيه من عناصر مية ومواجهته بالتالي بجميع المعارف الجديدة المتوافرة واغناؤه بما يهدف القيام بتحليل جديد لبنات القرابة والبنيات الاقتصادية والبنيات الدينية في المجتمعات غير الطبقية أو التي تعرف انقساماً طبقياً غير متطور.

ومن «العناصر الميتة» التي يرى غودلييه أنه من الضروري التخلص منها مفهوم «الاستبداد الشرقي»، والتصور السائد في الفكر الغربي عن «طرح أسوييه جلمه على مدى دود في وصية وسطى بين المجتمع الطبقة والمجتمع غير الطبقة، بين الوحشية والحضارة»، وكذلك التصورات التي نشرها مورغان وبنى عليها انجلز نظرية في «العائلة والطبقة والدولة» خصوصاً منها افتراض وجود مرحلة من «الاختلاط الحسي» في الحياة الاجتماعية البدائية الأولى للشريه، مرحلة قام على أثرها نظام القرابة الأمومية (= حيث كانت الأم رئيساً للعائلة) ثم نظام الأبسية (= حيث أصبح الأب هو الرئيس). فذلك لأن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أثبتت أن مفهوم «القرابة» في المجتمعات البدائية لا يشمل علاقات الزواج وحدها بل يشمل أيضاً تلك العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان والاشراك في الأعمال (= قارن مع ابن خلدون). وهكذا يؤكد غودلييه أنه من الضروري النظر إلى علاقات القرابة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا بوصفها علاقات نسب محض، بل بوصفها كذلك «علاقات إنتاج وعلاقات سلطة وتصورات ليدولوجية تنظم جرنياً تصور الإنسان للعلاقة بين الطبيعة والمجتمع. وهذا فهي [يقول غودلييه] بنية تحتية وفوقية في آن واحد. وإن كونها تجمع وتوحد بين وظائف متعددة هو ما يجعلها تقوم بدور البنية المهمة في الحياة الاجتماعية». وهذا يطرح على الفكر الماركسي - كما يقول غودلييه - مشكلة مضاعفة. كيف ينبغي أن نهم الدور المحدد الذي يقوم به الاقتصاد في الحياة الاجتماعية والدور المهيمن الذي تمارسه علاقات القرابة في المجتمعات البدائية؟ وفي أية شروط تكف علاقات القرابة عن القيام، في هذه المجتمعات بدور المهيمن لتتروى جانباً إلى موقع ثانوي، فتركة المجال لسيات اجتماعية جديدة، بيات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحمل الموقع المركزي الذي يكون حيث قد أصبح شافراً^(٢٧).

واضح أن غودلييه يتحدث هنا ليس من موقعه كماركسي «مجهد» وحسب، بل أيضاً من موقعه كباحث أنثروبولوجي. ومعلوم أن الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة تؤكد بشكل خاص على المكونتين اللتين موه بهما صاحبا، فكرة أهمية الدور الذي تقوم به «القرابة» في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، للمجتمعات البدائية القبلية خاصة، من جهة، وفكرة وحدة البين التحتية والفوقية في تلك المجتمعات نفسها من جهة ثانية. ولما كان المجال لا يتسع هنا لدخول بعض بتصيل في هذا الموضوع فلنأنا متفحص على الإشارة إلى بعض النتائج التي تجمع عليها الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، لو تكاد. وكما سري فهي نتائج أبحاث مضية جاءت لتؤكد في النهاية ما هو أشبه بـ «البداهيات» في الفكر الاجتماعي العربي القديم

بخصوص «القرابة» يؤكد كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين أنها، في المجتمعات البدائية القبلية، لا تنحصر في العلاقات العائلية كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، بل أب تشمل أيضاً ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سانية. إن الأشخاص الذين تقوم

Maurice Godelier, «La Notion de «mode de production antique» et les problèmes (٢٧) marxistes», dans: *Sur le mode de production antique* (Paris: Editions sociales, 1969), pp. 50-54.

بهم علاقات سياسية خاصة هم أولئك الذين تربطهم أيضاً، بعضهم ببعض علاقات أخرى، أخلاقية أو دينية أو تعليمية... إلخ. وهكذا فالروابط التي تشد الناس بعضهم إلى بعض، في هذه المجتمعات، ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تتدرج كلها تحت مفهوم «القرابة». فالملاقات السياسية بين الجماعات تدخل في معنى «القرابة» على الرغم من أن محتوى هذه العلاقات هو من طبيعة تختلف عن طبيعة العلاقات التي تقوم بين الأقارب الحقيقيين. وهكذا فالقرابة هي اللحام الذي يشد النظام الاجتماعي كله. إن العلاقات العديدة التي تربط الناس بعضهم إلى بعض تكوّن هنا مع القرابة المباشرة لتشكّل معها بنية المجتمع بمرته^(٢٨).

أما فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، أعني وحدة البنيتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، فيكاد يتفق الأنثروبولوجيون المعاصرون على أن «غياب التمايز بين الأسس المادية للمجتمع وبين بنية الفوقية هو ما يشكل الطابع المميز للمرحلة البدائية في مجموع الحضارات الإنسانية»، وأن كلمة «بدائية» نفسها لم تحظَ بالقبول في الدراسات الأنثروبولوجية إلا لكي تدل على بنية كلية واحدة: «وفي الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والأيديولوجيا حل شكل نظم متفردة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب والتي ترجع إلى جانب آخر. إن المجتمع بأكمله، بكل تأكيد، نظام واحد من العلاقات تتصرف عليه بكونه ينتمي إلى ميدان «القرابة» التي ترتبط بمستويات مختلفة من النشاط الاجتماعي. إن العلاقات التي تقوم داخل المجموعات القبلية وبن بعضها بعضاً تتميز بكونها متعددة الغاية والوظائف. إنها تتولى تنظيم مجموع الأنشطة الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات القبلية [الحديثة] لتخرج في مؤسسات خاصة. إن القرابة التي هي في الغرب إحدى هذه المؤسسات الخاصة والتي هي محصورة في الجانب المعالي الأصلي من الحياة الاجتماعية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع» في القبائل البدائية. وهكذا فبما تعتبر القرابة بنية فوقية من وجهة نظر المادية الكلاسيكية للأب في المجتمعات القبلية تشكل الأساس الذي تقوم عليه بنيتها. فهي هذه المجتمعات نجد أن «علاقات القرابة التي تقوم بين الأب والابن وبين الزوج والزوجية وبين الأسرة هي علاقات الإنتاج الرئيسية إنها علاقات قانونية سياسية ودينية. إن الدين هنا هو عبادة الأجداد، والتنظيم السياسي يقوم على سلسلة النسب، والإنتاج يتم في دائرة المحيط المعالي الذي يقوم على الإنجاب للأب»^(٢٩).

وبعد، فهل محتاج هنا إلى القول إن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية مجرد أمثاباً له ونظائر فيما نعرفه من حياة القبائل العربية، في الجزيرة وخارجها، قبل ظهور الإسلام وبعد إلى اليوم؟ وإذا كانت نظريات وآراء الأنثروبولوجيين تبرز أهمية الدور الذي تقوم به القرابة وحول تدخلها وتشابك السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية بما يجعل هذه المستويات جميعها مجرد عناصر

Peter, Worsley, «The Kinship System of the Telleusi», cité par: Marshall Sahlins, Au (٢٨) *cent des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 17-18.

قارن نظرية ابن خلدون في العصبية، في: محمد حفيد الجلبيري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة
مسار نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)

Sahlins, Rod., p. 19.

(٢٩)

في بنية كلية واحدة، فإن أهمية هذه «الكشوفات» العلمية بالنسبة لنا ليست في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فللمعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة مدييات، بمثابة معارف متقلة. . إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا كاملة أساساً في كونها تخفف من معقول العوائق المعرفية التي تشرعها الايديولوجيات الغربية المعاصرة بين صمومتنا، صوائق هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبر بهذه الدرجة لوتلك من الصدق، من واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البرجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية القوية والوعي الطبقي والانعكاس الايديولوجي... إلخ، التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعاً من التوظيف، ولكنها تنقلب إلى صوائق معرفية إذا هي فرضت فرضاً كمقولات ومفاتيح «يجب» أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتها المجتمعات الأوروبية

إن أهمية أطروحات الأنثروبولوجيا المعاصرة حول «القرابة» ووحدة البنية الاجتماعية وتداخل الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية كاملة في كونها تدفعنا إلى «المصالحة» مع واقعنا، إلى رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتصورات كان «العلم» الاجتماعي الأوروبي، خلاص بواقع أوروبا، يقدمها فينا قمعاً لكوننا جعلنا منه «العلم» العام المطلق، «العلم» الذي يجب أن يكون كل شيء فينا مطبقاً معه. هذا في حين أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم، الأرضية والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وصل جميع المصور. . لتتحرر إذن من سلطة مقولات الايديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعتبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات، ضمن أسواق أخرى موجودة أو سبق أن وجدت. إن هذه هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن يمكن من رؤية واقعنا كما هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر، وهل يختلفان اختلافاً نوعياً؟

هناك إلى جانب دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة، المستخلصة من دراسات ميدانية تمت في المجتمعات المسبلة بدائية «دروس» من نوع آخر تقدمها لنا دراسات وأبحاث اتخذت موضوعاً لها حضارات الشرق القديم، وهي تمكثنا بدورها من التحرر من نوع آخر من العوائق التي تحول دوننا ودون رؤية كثير من جوانب واقعنا، الماضي منه والحاضر. وفي العبرة التالية والتي تليها نماذج من هذه الدراسات والأبحاث

٧ -

كيف يمكن رصد العلاقة بين الفكر والواقع في حضارات الشرق القديم؟ كيف العمل لربط التراث الفكري في هذه الحضارات بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي كان يؤسسه؟ تلك هي المسألة التي طرحها ايون باتو، أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة بوجورست في

رومانية^{٣٠}، وحاول التماس بعض عناصر الجواب بها في دراسة طريقة وظف فيها مفهوم «الأسلوب الخراجي للإنتاج»^{٣١}، ولكن بعد التأكيد على قضايا منهجية أساسية منها ضرورة القبول بهامش كبير من «الاحتمال» واعتبار النتائج تقريبية فقط كليا تتعلق الأمر بدراسة علاقة الوعي الفلسفي بالوجود الاجتماعي، ذلك، يقول بانو: «لأن ضمير بعض التطبيقات الروحية [= الدين والفلسفة والنسب] بواسطة أسلوب معين من الإنتاج يملك من المصولة ما يملكه تصورها بأسلوب آخر، وبالتالي فإن كل محاولة ترمي إلى إقامة علاقات محددة مصيرها مطلقه وعمومية بين الظواهر الروحية (والعكس) وبعض المواقع الاجتماعية هي محاولة مصيرها الفشل. إننا لا نعتقد أننا نأخذ جميع التحليلات وجميع التباينات التي تظهر في ميدان الأفكار يمكن أن تربط بكل بساطة بالتجديدات الاجتماعية الطبقية. كلا إن هناك، إضافة إلى ذلك، اختلافات وضوحات في وجهات النظر الفلسفية بين نفس العالمة الذين يرتبطون ببعض المثل الأعلى الاجتماعي. وهناك في الوقت نفسه نوع من «الدوام» والثبات والاستمرار في مجال الفكر، في هذا المجتمع أو ذاك، يبقى قسماً عبر جميع التشكيلات الاجتماعية التي تعرفها مسيرة هذا المجتمع. ليس هذا وحسب، بل إننا نلاحظ كذلك وجود أفكار واحدة مترتبة تتداول في المجتمع ككل باستقلال عن انقسامه إلى طبقات اجتماعية. ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن مفهوم عقلية «الطبقات» الذي يدرسه علم النفس الاجتماعي مفهوم يجب أن يؤخذ هنا بمن الاعتبار كذلك».

بعد هذه الملاحظات المنهجية يؤكد بانو على وحدة البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات الخراجية، يقول: «إن ما يشكل خصوصية المجتمع الذي هو من النمط الخراجي هو تلك العلاقة الجدلية التي تقوم فيه بين وحدة الدولة / المجتمع، الوحدة التي يؤسسها ما تقوم به الدولة من مهام اقتصادية، وبين الصراع الاجتماعي الذي يقوم بين الأرستقراطية والملاحين وطرفاً على الجدلية (= وحدة الدولة / المجتمع من جهة والصراع بين الأرستقراطية والملاحين من جهة أخرى) يتمكّن معاً في لهجولوجيا هذا المجتمع على شكل مجموع كثيف من التصورات والمفاهيم المتنافسة فيما بينها. ومع أن الفصل بين هذين الطرفين غير ممكن نظراً لكون العلاقة التي تربط بينهما علاقة جدلية، فإن الضرورة المنهجية تفرض الكلام عن الواحد منها قبل الآخر. لبدأ إذن بفكرة «الوحدة» لنعود بعد ذلك إلى موضوع «الصراع».

يقرر بانو أن فكرة «الوحدة» تشكل في ذهن إنسان الشرق القديم إما تحت تأثير وضعيته كعضو في جماعة وإما تحت تأثير حالة المجتمع ككل، والمؤلف من جماعات يشكل كل

٣٠) Ion Baru, «La Formation sociale «asotique» dans la perspective de la philosophie orientale antique», dans: *Sur le mode de production asiatique*, pp. 285-307.

٣١) يقول بانو أنه يفضل استعمال لفظ «الخراجي» (Tributaire) بدل الأسيري. وعبارة «الأسلوب الإنتاج الخراجي» (Le mode de production tributaire) اقترحها باحث بايثي ماركسي سنة ١٩٢٤ بدلاً من عبارة ماركس التقليدية (الأسلوب الأسيري الإنتاج) وقد تبينه في ذلك باحثون آخرون. والمقصود برصف هذا الأسلوب من الإنتاج بأنه «خراجي» هو كونه يقوم على نظام صرية «الخراج» وهو نظام خاص قوامه أن للملك أو الامبراطور هو وحده الملك للأرض وأن الفلاحين لهم فقط حق حيازتها والعمل فيها، ولذلك يدفعون للملك مقابل حيازتهم لقطعة من الأرض خراجاً يبلغ مقداره بمثل فلتن الإنتاج تقريباً بحيث لا يبقى للفلاحين إلا ما يكفيهم قوتهم الضروري. هنا وقد استعمل سمير أمين في تواسفاته عن المجتمع المصري عبارة «الأسلوب الخراجي»، بل أنه عمنه على جميع المجتمعات باستثناء المجتمع الإقطاعي في أوروبا خلال العصور الوسطى انظر لاحقاً.

مبداً علةً صغيراً، على حدة. ذلك لأن الإنسان في مثل هذه المجتمعات يصادف، عندما يتجه بنظره إلى حلول الكيان الواحد الذي تشكله جماعته، يصادف «الوحدة الشاملة»، بمعنى بذلك وحدة البلد الذي يملكه مالك وحيد هو الطاغية (= الحاكم الفرد المبدع). وهذا البلد يبدو لهذا الناظر على شكل دائرتين مركزيتين، إحداهما داخل الأخرى. ويمكن أن نتصور بين هاتين الدائرتين دوائر مركزية وسيطية تمثل قطعة الأرض الخاصة بالجماعة (كما في مصر القديمة) أو بالمدينة (كما في ما بين دجلة والفرات) أو بالإمارة (كما في الصين). وإذا مجاور لإنسان الشرق القديم منظره مجال حياته الاجتماعية فإن فكره يتجه نحو الكون ويشرح بين مستوياته متصورها وفق خط الرؤية الذي يده به واقعه الاجتماعي، الذي نجدنا فيه، مما يحمله على تصور الكون في صورة عالم واحد. وهذه «الوحدة» - وحدة العالم - التي تشكل هكذا في ذهنه في صورة بنية ذات دينامية، تتكرر فيها الوقائع الخاصة بالحياة في مجتمع من النمط الخراجي.

وهكذا تتكون لدى إنسان الشرق القديم إيديولوجيا تربط بين التصورات الاجتماعية والتصورات الكونية في مفهوم الدولة - التي من النمط الخراجي - إيديولوجيا قوامها منظومة من المفاهيم والتصورات المركبة المتداخلة، هي في نظر بانو من أحسن حصائص العقلية التي من النمط الخراجي، تصورات توحد وتجمع بين: (١) الألوهية، (٢) الطاغية المبدع، (٣) الوظائف السياسية القانونية، وظائف التنظيم (القانون الأخلاقي والديني، القانون السلطوي القصمي) الذي تقوم به الدولة الخراجية، (٤) نظام حركة الكون، (٥) خصوبة الحقول. وتتأسس الوحدة بين هذه العناصر في ذهن الرجل الشرقي القديم على الاعتقاد في الأصل الإلهي لسلطة الطاغية الحاكم المبدع والاعتقاد في أن القوانين التي ينشأ بها نظام من الإله، هي قوانين مكملة بطبيعتها، للقوانين الطبيعية الكونية ومنسجمة معها لأنها هي أيضاً من الإله. وبين وحدة الإرادة التشريعية للطاغية مع قوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض. هناك وحدة بين الأمر التشريعي الصادر عن الطاغية وبين الحركة الكونية كالليل والنهار والعصول (وبالتالي خصوبة الأرض) لأنها جميعاً من الله.

وإلى جانب هذا الاعتقاد في دوحدة السماوي والأرضي المرتبطة بالإله، وهي تمكن وحدة الدولة والمجتمع التي يتصب الحاكم الطاغية على رأسها، يشهد المجتمع الخراجي صراعاً بين «الطبقات» المكونة له، صراعاً مجمل أهم معطياته - حسب بانو - في النقاط التالية:

يجري هذا الصراع كما أشرنا قبل بين «طبقة» الأرستقراطية و«طبقة» الملاحين (فاران طبقة الخاصة وطبقة العامة في الأحيات السلطانية في الثقافة العربية. انظر لاحقاً) وتضم طبقة الملاحين في المجتمعات الخراجية العبيد أيضاً، فهم لا يشكلون طبقة مميزة مستقلة. ولكي يبرز بانو طابع العلاقة بين الاجتماعي والإيديولوجي في المجتمعات الخراجية يلجأ إلى مقارنتها بالعلاقة بين الطرفين في المجتمعات القائمة على نظام العبودية. وهكذا وإذا كان للعبيد في أثينا وروما قد عانوا من وضعية لا تسمح لهم بالاعتراض ولا بالاحتجاج، أو

قلنا يسمع منهم ذلك، فإن طبيعة كيان المجتمع الخراجي المؤلف أساساً من الفلاحين تسمح بظهور العلاقة بين السقوض الاجتماعي الأساسي والمتناقض الأيديولوجي الأساسي (في ميدان الحكمة والفلسفة) بصورة تختلف عما يكون عليه الأمر في المجتمع القائم على نظام العبودية حيث لمجتمع طبقتان - «مواطنون» و«عبيد» - ففي المجتمع العبودي في أثينا ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين» مما يجعل الصراع الأيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سبيل هذه الطبقة وحدها، ينعكس الصراعات الجذرية فيها وحدها متجاهلاً تماماً الصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد. وحتى ذلك الصراع الحاد الذي نشب بين المدينة والمثالب في الفكر الفلسفي اليوناني فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل نفس الطبقة، طبقة المواطنين المالكين للعبيد أو القادرين على امتلاكهم، تماماً مثلما أن الصراع الأيديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل السيف وأصحاب القلم إنما يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطنين». وهكذا فينبينا نجد التناقض الاجتماعي الأساسي يعكس الصراع بين طبقة المواطنين وطبقة العبيد فإن الصراع الأيديولوجي، حتى الحاد منه، إنما يجد أساسه وحركته في الخصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى نفس الطبقة، طبقة المواطنين. وبعبارة أخرى أن الصراع الأيديولوجي في المجتمع العبودي (أثينا، روما) لا ينعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل إنما ينعكس الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. وإذن فهناك عدم توافق بين العلاقتين الشاقصيتين: علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة وعلاقة الصراع الفكري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى. وهذا ما يفسر - حسب بانو - كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل، لا في أثينا ولا في روما، إلى عمق التناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية، إذ لا تصادف أي طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. هذا فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي عراباً تاماً على صعيد الفلسفة - لقد بقيت الكلمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، لقد بقيت من اختصاصهم وحدهم.

ذلك هو الوضع في مجتمع النظام العبودي. أما في المجتمعات الخراجية فالأمر يختلف. إن الكثرة الكثيرة من الشعب المسحر تتألف من الفلاحين وقد كانوا يشكلون بالفعل الوسط المهيمن لبعض الاتجاهات الفلسفية. وهكذا مثلما كان يصدر عنهم في المجتمعات الخراجية ما يسم من المعارضة الأيديولوجية لهيمنة الأرستقراطية واستبدادها لم يكونوا يحملون مواقف في صفوف هذه الأرستقراطية نفسها، كما كان الشأن في اليونان، بل كانت مواقفهم في الجهة الأخرى من الحاجز الذي يفصل بين الطبقات الاجتماعية، أي الجهة التي توجد فيها لكثرة الكثرة من الشعب، الشيء الذي كان يسمح للتناقض الرئيسي الطبقي بين الأرستقراطية الاستبدادية وبين الفلاحين بأن تتردد له أصداً في عالم الفكر. هنا نجد التوافق دائماً بين السقوض الاجتماعي والشكل الأكثر حدة من الصراع الأيديولوجي. فالطبقة التي تقوم بتحريك الفكر الاجتماعي للمعارض هي نفسها الطبقة المستغلة وهي تتمتع بحرية نسبية على عكس العبيد.

هذا عن الوضع الطبيعي بصورة عامة، أما إذا فحصنا طبيعة الاحتجاج الاجتماعي الذي تسجله النصوص الشرقية القديمة فلننا سلاحظ أموراً ذات دلالة: من ذلك أن النقد الاجتماعي الذي نراه في هذه النصوص لا يرقى أبداً، حتى عندما يتخذ شكله الأقصى من التمرد، إلى نقد العلاقات الاجتماعية نفسها كما هي قائمة بين المصطليدين والمصطليدين، بل هو نقد موجه فقط للطريقة التي يسلوكها أولئك الذين هم على قمة هرم المجتمع والسلطة في تأدية الواجبات للبقاء على عاقبتهم، ولا يتوجه أبداً إلى الإصطهاد والاستغلال بالذات. ومن هنا ذلك الفرق بين احتجاجات العبيد في النظام العبودي واحتجاجات الفلاحين في النظام الفخري: ففي النظام العبودي الذي لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية إزاء السيد يتجه العبد عندما يشورون إلى القضاء وضعيتهم كعبد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يعلمون في كثير من الأحيان بأن يصبحوا سادة بملكون عبيداً. أما في النصوص الشرقية القديمة التي يرون أبدينا - يقول باتو - فلننا نجد التكلم فيها رجلاً له حقوق بما في ذلك حقوق التقاضي، وهو يشتكي من كون حقوقه قد تعرضت للاختصاص. ومع أن له الحق في رفع قصته إلى القضاء فإنه عينا يمارس هذا الحق، فالقاضي يصدر دوماً حكماً غير عادل. وهكذا فبينما يطمح العبد إلى القضاء وضعيته كعبد، كما أشرنا، فإن الفلاح في المجتمع الفخري لا يطمح إلى أكثر من العدل الذي يعني تحسين حاله، وفي نفس الوقت الاحتفاظ بموضعية الجماعة التي ينتمي إليها وعلى واجبات الدولة إزاءها (فإن أهمية مطلب العدل في الأدبيات السلطانية المصرية والمصرية. أنظر لاحقاً).

هناك جانب آخر يبرزه باتو ويتعلق هذه المرة بالموقف الاجتماعي من الآلهة في كل من المجتمع العبودي والمجتمع الفخري. ففي هذا الأخير يرتبط الاحتجاج على الدولة بالاحتجاج على الآلهة وتوجيه النقد لها كما يلاحظ في النصوص البابلية، وذلك بسبب العلاقة مباشرة التي يقيمها الرجل الشرقي القديم بين الحاكم الطاغية وبين الآلهة. الحاكم الطاغية هو إلهة الوحيد، واعتباره كائناً يجمع بين السلطة والملكية يمر إلى إعطائه أبعاداً كونية وعندها يمتلك أسراراً إلهية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالخصب في نظر الفلاح الفخري مرهون، كما رأينا قبل، بإرادة الطاغية. ومن هنا ينظر إليه كشريك للسماء في موضوع هو أصلاً من اختصاص الآلهة، أي الماء والخصب. وهكذا فهذا النوع من الجمع والتوحيد بين الآلهة والطاغية بقوة ضرورة إلى النفي الديني للآلهة. إن تسييس التعامل أدى إلى التعامل بالاحتجاج السياسي، إلى الارتقاء به إلى المستوى الإلهي. ومن هنا ذلك الفرق بين الإلهاد عند اليونان قبل المرحلة الكلاسيكية (أي من طاليس إلى أمباخوفيليس) والإلهاد عند شعوب الشرق القديم. فبينما نجد الإلهاد عند اليونان يكتسي صورة تجريد الآلهة من صفاتها الدانية، مثل السمع والبصر والعقل إلخ، الشيء الذي لم تكن له نتائج مباشرة على صعيد الحياة الاجتماعية، نجد النصوص الشرقية تنهم الآلهة بالعجز والعلو للشعب، وقد يؤدي هذا في نهاية المطاف إلى حتم العلاقة الصعبة القائمة بين الطاغية والآلهة إزاء قضية «العدل».

لا شك أننا هنا إزاء ملاحظات جد هامة، ملاحظات استخلصت من دراسة النصوص

الشرقية القديمة، البابلية والمصرية الفرعونية، وهي تدفع الفكر والنظر إلى التحرر من دوافعها المتأخية التاريخية «الرسمية» التي تجعل الايديولوجيا، هكذا جملة وتخصيلاً، مجرد انعكاس أو تعبير عن الوضع الطبقي. إن العلاقة بين الفكر والواقع تختلف، كما رأينا، من نمط من المجتمعات إلى نمط آخر. ولا شك أن القارئ الذي له إلمام بالأديبات السياسية السلطانية في التراث العربي (= أنظر لاحقاً: الفصل العاشر) يجد هذا النوع من التعبير أكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ إليه بعض «الماركسيين» العرب الذين يفسرون جميع أنماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادية التاريخية «الرسمية» فيتحدثون من الروح مادية/ مثالية مفتاحاً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويعملون من كل ما هو مادي وعلل صعيد الايديولوجيا تعبيراً عن الطبقات المضطهدة، ومن كل ما هو «مثالي» عنها تعبيراً عن سلطة الطبقات التي تمارس الاضطهاد. إنه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح جميع الأبواب، فكيف به إذا كان يفتحها في جميع العصور؟

— ٨ —

وفي إطار هذه الإطلاقة على «الاجتهادات» للمعاصرة حول موضوع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع، والتي لا بد أن القارئ الذي تهمة المعرفة العلمية بالواقع الملموس قبل أي شيء آخر، يلاحظ معناكم هي مفيدة الآراء والنظريات التي عرضناها قبل في توسيع الرؤية وتسلح الفكر في إطار هذه الإطلاقة نعرضها لوع من «الحفرة» المعرفي يقارن به ميشال فوكو^(٢٢) بين المضمون الذي تحمله عبارة «الراعي» والرمية في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان لها في الفكر اليوناني، وذلك في إطار الدهشة إلى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في أوروبا الحديثة. وبما هنا الجانب الذي يخص المشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها في الفقرة السابقة.

يلاحظ فوكو، بادئ ذي بدء، أن التصور الذي يجعل من الملك أو الرئيس «راعياً» يرعى «الشم» (= الألقاظ المشتملة في النص الفرنسي هي: العنم، للماشية، القطيع. أما نحن فنستخدم لفظ «الرمية»، العربي الذي يفيد أصلاً: الماشية الراعية أو الرعية. أنظر لسان العرب) ليس من التصورات الشائعة في الفكر اليوناني والروماني. ومع أنه يوضح في بعض النصوص المنسوبة إلى هوميروس مظاهر من هذه التصورات فإنها غائبة تماماً في النصوص الأساسية اليونانية والرومانية المتعلقة بالسلطة، هذا في حين أننا نجد هذا التصور شائعاً بكثرة في حضارات المشرق القديم، في مصر وأشور وفلسطين. فصرعون مثلاً كما يعتبر راعياً كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تنويجه. أما ملك بابل فلقد

Michel Foucault, «Droits et signification. Vers une critique de la raison politique.» (٢٢)
Le Débat (Paris), no. 44 (novembre 1986).

كان له أن يتلقب بـ «راعي الناس»، من حملة القاب أخرى. ولم يكن لقب «الراعي» خاصاً بالملك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله. لقد كان البابليون يعتبرون إلههم راعياً يعود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم. وفي مصر الفرعونية كان من جملة الأدعية عندهم هذا الندعاء الذي يتوجهون به إلى الإله: «أيا الراعي الذي يسهر عندما ينم الناس جميعاً، أنت الذي تحمى رعيتك بكل ما هو جيد، ويضيف هوكو معطفاً: إن الجمع بين الملك والإله هنا، من خلال إطلاق لفظ «الراعي» على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأنها يقومان معاً بنفس الدور الرعية التي يرعاها هي هي. والملك هو راع بمعنى أنه يسهر على تدبير شؤون مخلوقات الراعي الأكبر الإله. ولذلك يحاطبون الإله في أدعيتهم قائلين «أيا الربيع العظيم، أنت الذي تتولّى صيانة الأرض وحفظها وإطعامها، أنت رفيقنا إلى المرعى، إنك أنت الراعي لكل خير»

ومن البابليين والمصريين القدماء ينتقل هوكو إلى العبرانيين للاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم «الراعي والرعية» مضافين على استعماله خصوصية متميزة. إن يهوه - إله عندهم - هو وحده الراعي لشعبه، إن شعب إسرائيل يرعاه راع واحد هو إله يهوه ولم يكن هناك من راع آخر له إلا في حالة واحدة، وذلك عندما كلف الله داود بجمع «القطيع» (= بني إسرائيل) فأسس ملكاً وأصبح يلقب بالراعي. أما الملوك الأشرار فهم كالرعاة الأشرار: يشتتوا شمل الرعية ويتركونها تموت عطشاً ولا يجرونها إلا لمصلحتهم (كناية على أخذ الضرائب وما في معناها). ولذلك فالراعي الحقيقي الوحيد الذي يرعى رعيته حق الرعاية هو يهوه: إله بني إسرائيل. إنه بقود شعبه بنفسه لا يساعده في ذلك إلا الرسل. وفي هذا المعنى يقول أحد شراح «سفر الخروج» محاطاً بيهوه «غرد شعبك بيد موسى وهارون كما يقود القطيع من الغنم».

وانطلاقاً من هذه الملاحظات يبرز هوكو الفرق بين «السلطة الرعية» في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات التالية

أ - يلاحظ أولاً أن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على «قطيع»، على رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني. وهكذا تختلف العلاقة بين الإله والبشر هنا عنها هناك: فالإله عند الإغريق يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وألهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الإله بالناس تمر عبر الأرض. الإله يتصرفون في الأرض بواسطة الأرض (التي تحكم في الفصول والحصب وأحوال الناس). فلون تأثير السحوم (التحيم) أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا «التوسط» في العلاقة بين الإله الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة. الإله الراعي يمسح الأرض لشعبه أو هو يبعدها (فلون أرض للبعد عند بني إسرائيل). وبعبارة أخرى: الإله في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطة تصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالإله يملك العبادة وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم بها

ب - مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها، وليس ثمة شك في أن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان هي أن يعمل على أن سود المظوء والأمن داخل «البلدية» وعلى

إشاعة الوحدة والائتلاف فيها. ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة مرق واضح أيضاً: ذلك أن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المنتشرون مشتتون الذين يلون نطاقه إذا دعاهم للاجتماع بصوته ووصفه، ولكن ما أن يختفي الراعي حتى ينتشت شغل القطيع/الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود «القطيع» كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي ويعمله المباشر كذلك، هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان والحكيم صولون، المشرع الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان أثينا ذهب وترك وراءه «مدينة» (= دولة) قوية مروجة بقوانين مكتتها من البقاء بعده.

ج - الراعي في الفكر الشرقي يصمم الخلاص للرعية. واليونانيون يقولون أيضاً إن الآلهة تنفذ المدينة، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل برمان سفينة يفت بها بعيداً عن لصحور فيجنها الارتطام بها. ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف من الكيفية التي يفت بها الرمان سفينة: فالرعاية لا تعني قيادة السفينة وتوجيهها الاضطراب بوصفها كلاً، أي كسفينة، ورمز الاضطراب فقط، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته، كلاً على حدة، يسهر على إطعامه وحلّاه بوصفه فرداً. نعم، إنها رعاية دائمة لأن الراعي يسهر على إطعام قطيعه على أشباع جوعه وإرواء ظمائه. ذلك هو الحفظ الإلهي في الفكر الشرقي القديم. أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الآلهة هو أن تجود بالأراضي الخصبة والمعلات الوفيرة. أما تعهد «القطيع» يومياً فهذا شيء لم يكن يطلب منه. ويشير فوكو إلى تعليق لأحد أحبار اليهود على «مفسر الخروج» يشرح فيه السبب الذي جعل يهوه يطلب من موسى أن يكون راعياً لشعبه. يقول التعليق: لقد اضطر يهوه إلى ترك قطيعه لموسى حتى يتفرغ ويذهب إلى البحث عن شاة واحدة صالحة. وبالإضافة إلى هذه الرعاية الفردية فإن الراعي يقود قطيعه نحو غاية محددة: فهو إما يذهب به إلى المرعى وإما يعود به إلى الحظيرة.

د - ويبرز فوكو فرقاً آخر يتعلق هذه المرة بمسألة السلطة ودوافعها: الرئيس، رئيس المدينة عند الإغريق، يجب أن تكون قراراته لصالح الجميع، وهو يصدر فيها عن فكرة الواجب: فالواجب، واجبه كرئيس، هو الذي يفرغ عليه ذلك. وإذا حاد عن هذا وفصل مصالحه الشخصية فهو رئيس سيئ. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرضه عليه الواجب، من الإقطاع إلى العمل من أجل المصلحة العامة، فهو تحييد الشعب له. فالذين يصحون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة، أبطال خائفون محجّجون. أما الراعي فهو يصدر في رعايته لرعيته، لا عن فكرة الواجب، بل بدافع «الانحلاص»: هو يخلص لرعيته، يسهر على قطيعه، وذلك شغله الدائم. وفكرة «السهر» هذه مهمة جداً، في نظر صانعيها، لأنها تعطيها صورتين عن انحلاص الراعي: الأولى هي أنه يعمل لتدبير طعام قطيعه بينما قطيعه نائم. والثانية هي أنه يسهر عليه بعينه التي لا تنام، لا يسهر ولا يفعل عن أي فرد منه. وأكثر من ذلك فهو، ليقوم بهذا النوع من الرعاية، محتاج إلى معرفة كل شاة وفادة عن أفراد قطيعه، وعن الراعي الجيلة وعن تقلبات الفصول ونظام الطبيعة وحاجات كل فرد في

قطيعه ويستشهد فوكو مرة أخرى بتعلق لأحد الأحيار على «سفر الخروج» يتحدث فيه عن موسى كراع . يقول التعليق . كان موسى يرمي كل شاة على حدة، يبدأ بالشياه الصغيرة أولاً يعطيها الركب من العشب، ثم يلي ذلك الخيول هي أكبر، ثم الكسرات القذرات على قسم العشب الخشن . ويعلق فوكو على ذلك مثلاً: أن هذا يعني أن السلطة الرعوية تقوم على الانتباه إلى كل فرد من أفراد الرعية.

ويهي فوكو ملاحظاته السابقة بالقول . أنا لا أقول إن السلطة السياسية كانت تمارس فعلاً بهذا الشكل في المجتمع اليهودي قبل سقوط القدس (في يد الرومان)، ولكن ما أريد تأكيده هو أن هذا النوع من التصور للعلاقة بين الراعي والرعية قد انتشر انتشاراً واسعاً في القرون الوسطى والعصر الحديث وكانت له أهمية بالغة . ويواصل فوكو تحليله لأنواع التصور التي سادت في أوروبا المسيحية عن السلطة الرعوية، وفي العصر الحديث عن السلطة المدنية عن فكرة «منطق الدولة» فيلاحظ أن المفهوم الشرقي للراعي والرعية هو الذي انتقل إلى أوروبا عبر المسيحية، وليس المفهوم اليوناني، وأن السلطة، بالتالي، قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غربية قوامها معاملة الأعلية الساحقة من الناس بوصفهم قطعاً يقومون رعاة من الرعاة، مما يشكل قطعة تامة مع «المدنية» اليونانية . وبذلك أصبحت «المعقولة السياسية» مختلفة تماماً عما كانت عليه عند اليونان . لقد ترسخت فكرة السلطة الرعوية في القرون الوسطى ثم جاءت بعد ذلك فكرة «منطق الدولة» (في العصر الحديث) ومن فكرة «منطق الدولة» إلى نتائجها المحتومة: التعريد والتجميع: تكريس النزعة الفردية وفي نفس الوقت ممارسة هيمنة كلية شاملة . ويتم فوكو مقالته بهذه العبارة: «إن التصور لا يمكن أن يتأثر إلا بالمفهوم، ليس على أنه النتيجة أو تلك [«الرعي» «الفردية» والهيمنة الكلية]، بل بالمفهوم على جملته «المعقولة السياسية نفسها»

والمفهوم على المعقولة السياسية» معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يهني الشرعية والمعقولة عليها . وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا «الحفرة» في مفهوم الراعي والرعية إلى القول إن الديمقراطية الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها الرفعة «تقنية غربية» في ممارسة السلطة، قوامها حفة من الرعاة تفوق الأعلية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطعان، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عمومًا في خيبر ما حاجة إلى مثل هذا «الحفرة» لتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهرًا وبجوهريًا، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يصود الرعية يرمنها . يكفي إذن أن مشير، في المقام، إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن «الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج . وقليلًا ما تنبه إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيرًا ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة . وبالتالي . فكما أن «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا مقبول فكذلك ينظر الحاكم إلى «المشاركة» في الحكم: أنها ما زالت حثيثة كفرًا والحادًا في السياسة على الرغم من

شعار «التعددية» الذي يلوح به هنا وهناك. إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المعاصرة، مقاسمة السلطة وبنائها.

بعد هذه اللمحة السريعة إلى حاضرتنا، وتلك الجولة الطويلة في الفكر السياسي الأوروبي والعائنه عن الساحة العربية، نعود إلى ماضينا. إن رؤية الحاضر بوضوح تشوق على توافر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرتنا، رغم كل مظاهر التجدد والحداثة، امتداد مباشر لماضينا. إن ماضينا ماثل في حاضرتنا أكثر من أي شيء آخر.

- ٩ -

إذا نحن أردنا أن نوجز في كلمات مجمل النتائج التي يمكن استخلاصها من الاجتهادات الغربية المعاصرة في موضوع العلاقة بين البنية التحتية والبنية فوقية، وبالتالي بين الفكر والواقع، في المجتمعات التي تعيش أوضاع ما قبل الرأسمالية، يمكن القول إن هناك ثلاث أفكار رئيسية أكدت تلك الاجتهادات بـ «الاجماع»:

- الأولى هي القول بوحدة الهيئتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، أو على الأقل وجوب النظر إليهما كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع.

- الثانية هي التأكيد على دور «الغرابية» في هذه المجتمعات، دورها في النظام الاجتماعي والسياسي، وذلك إلى درجة وجوب اعتبارها في بعض الحالات لا كمجرد بنية فوقية بل كجزء من بنية تحتية تؤثر علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في أهميته إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية.

- أما الفكرة الثالثة فهي التأكيد على دور الدين كمفيدة وكنظيم اجتماعي سياسي يعمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضامياً. ومن الملاحظ أن عنصر الدين، أو «الديني» بالمصطلح الغربي المعاصر، قد أميد له الاعتبار في الأمبيات العربية الاجتماعية والسياسية، البرالية منها والماركسية. إذ أصبحت ظاهرة الأصولية الدينية التي أصبحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن وفي أنحاء مختلفة من العالم، أصبحت يمر عنها بـ «عودة المكبوت»، الشيء الذي يعني أنها كانت تشكل، خلال فترة حروبها وغيلها عن سطح الأحداث، موحاً من «اللاشعور». وقد استعمل ريميس دويري، كما رأينا قبل، مفهوم «اللاشعور السياسي» للدلالة على جملة من الدوافع السلوكية السياسية والجماعية في مضمونها الدين والعراق.

ولا بد من التأكيد هنا على أن إبراز هذه الاجتهادات الغربية للمعاصرة لكلية الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القروية والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني قط إلغاء العامل الاقتصادي ولا التقليل من أهمية دوره. كلا، إن دور العامل الاقتصادي في الحركة السياسية والاجتماعية والتاريخية شيء مسلم به في الفكر الغربي، ليس منذ ماركس وحسب،

بل ومنه كذلك. والخلاف بين الماركسيين وغيرهم في هذا الشأن يكاد يحصر في نقطة واحدة، هي تأكيد الماركسيين على أن العامل الاقتصادي هو العامل المحدد في نهاية المطاف وفي جميع الأحوال. بمعنى أن الدور الذي تلعبه العناصر الأخرى، كالأيديولوجيا عموماً، إذا كان يحل في بعض الحالات المرتبة الأولى من حيث الأهمية والتأثير فإن ذلك يجب أن يؤخذ على أنه وحالة طارئة فقط وأن الذهاب بالتحليل إلى أبعد من المعطيات الظرفية سيؤدي إلى اكتشاف أن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف، ليس فقط لما يحدث من حركة ومطور بل أيضاً للدور الذي تقوم به العوامل الأخرى في مجال الحركة والتطور. أما غير الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يحترون القول إن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للعمليات التي تتسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولاً ينتمي إلى الأيديولوجيا ويسب إلى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره «النظرية». وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور فضائه وحدوده. المذهب الوصفي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الأيديولوجيا وليس إلى العلم.

هناك طرف ثالث ينشئ النظرة السيوية فيأخذ بكلية الظاهرة الاجتماعية وبوحدة البنية الفوقية والبنية التحتية من منظور يصنع جانباً فكرة «التطور» ملاعبير اهتماماً للتاريخ بل يأخذ الظاهرة كما هي في فترة من الفترات التاريخية، قد تطول وقد تقصر، لأن المهم هو وجود الظاهرة كبنية لها قوانين تحكم تركيبها وبالتالي استمرار وجودها. والثالثون بهذا صنفان: أنثروبولوجيون وماركسيون بنسويون. الفريق الأول يطبق هذا المنهج البنيوي في دراسة «الشعوب البدائية» خاصة، والفريق الثاني يوسع من مجال تطبيق هذا المنهج ليجعله منهج ماركس «على الحقيقة». المنهج الذي عالج به ماركس النظام الرأسمالي كما تعرف عليه في أواخر القرن الماضي إذ حلل بنية النظام الرأسمالي فكشف عن قوانينه التركيبية وتناقضاته الداخلية (ومن بين هؤلاء موريس غودليه الذي نعرفنا على بعض آرائه أيضاً).

ولا يجب هنا الانتصار لهذا الجانب أو ذلك بل إن ما يهمنا، أولاً وأخيراً، في بحثنا هذا، هو ما يمكن أن نقدمه لنا جميع الأطراف من «تجهيز» فكري، منهجاً ودقياً، يساعدنا على النظر إلى موضوعنا بروح تحرر من على الاستعانة إلى أقصى حد ممكن من معجزات الفكر العالمي الحديث منه والمعاصر، وهو في جملة فكر غربي، حرمنا على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على الاستقلال التاريخي التام، بتعبير غرامشي، الذي يعني بلغة المفكرين العرب التقدمي التعامل مع موضوعنا كـ «مجهلين» وليس كمقلدين.

ومعالجة موضوعنا من موقع الاجتهاد، موقع «الاستقلال التاريخي التام»، تقتضي أن نحمل نصب أعيننا الحقيقة التالية: وهي أن الماركسية علم غربي للمجتمع العربي وأن الأنثروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكد الماركسية، «الرسمية» منها والمتنتحة، وما تؤكد الأنثروبولوجيا، البسيطة منها وغير البسيطة، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق علمية ونهائية بل كحقائق تعبر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن

معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف، قليلاً لو كثيراً، عن خصوصية واقعنا العربي. وإنه بما له دلالة خاصة أن نلاحظ أن «الاجتهادات» الغربية المعاصرة، سواء التي تتم باسم الماركسية وداعل حقل اشكالياتها الفكرية أو التي يقوم بها الأنثروبولوجيون بمختلف مرعاتهم، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كمحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامة» ما. هناك محاولات تناولت الشرق القديم وأخرى درست الدولة البيزنطية، وهناك دراسات تناولت للمجتمعات الأفريقية ومجتمعات البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة ومجتمعات أمريكا اللاتينية... الخ. ولكن ليس هناك دراسة تناولت التجربة العربية الإسلامية، أعني التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها، تناولاً علمياً يرقى في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يميز فعلاً عن خصوصية هذه التجربة. إن الماركسيين العرب لتعليميين يدرجونها ضمن «التشكيلة القطاعية» ويعتبرونها أحد أشكالها لكنها تقع في «العصور الوسطى»، أما «المجتهدون» منهم فهم يجعلونها تدرج تحت مقولة «الأسلوب الآسيوي»، أو الخراجي، «للإنتاج»، وفي كلتا الحالتين لا يظهر المرء إلا بتأكيدات ايدولوجية، وفي أحسن الأحوال تحمض بتشكلياتها كما هي^(٣٣). أما كتابات المستشرقين فهي في مجملها صنف من أصناف «العلم» العربي الخاص بمجتمعات غير أوروبية، وكثير منها موجه بعلاقات استثمارية، فضلاً عن المركزية الأوروبية الملزمة لهذا «العلم».

وإذن فحتى صلحا نبز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية

(٣٣) لا بد من الإشارة هنا إلى أطروحات سمير أمين وهي وحدها التي تستحق النقاش من بين كتابات الماركسيين العرب يقول: «إن ما هو جوهرى في الأطروحة التي تناول بها هو أن النمط الخراجي هو الشكل السائد في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام الميرودية مثله مثل النمط التبادلي البسيط نمط في الإنتاج امتثالي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الانطظامي هو نمط في الإنتاج يقع في الأطوار بالنسبة لنظام الخراجي، وأنه لصحة وحشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لشطور المجتمعات، مرحلة الجاهلية، فإن كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز حده بسهولة راسياً لأوروبا معبرها الخاص» وواضح أن صاحب هذه الأطروحة يخلط نظرية ماركس، فجعل المركز (أوروبا) يقع في الأطراف وجعل الأطراف (آسيا) هي المركز، فالأسلوب الآسيوي للإنتاج الذي جعل منه ماركس حلقة على هامش التاريخ جعل منه سمير أمين ميدان التاريخ فيما جعل من النظام الانطظامي حلقة تنفع وخارجه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طبق سمير أمين مفهوم فكرة لبين الشهيرة والمثالية بأن غيود الرأسمالية يجب أن تقطع في أصعب حلقها، طبق هذه المقولة بمفهوم رجعي فجعل منها قانوناً عاماً للحاشي (وللأسفل أيضاً). فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لتكون النظام الانطظامي فيها كان يمثل وأصبحت حلقاته النظام الخراجي في العصور الوسطى، وكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت الحلقة الأصعب في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للسبب نفسه. النظام الرأسمالي اليوم نظام عالمي مركزة أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. هذا ومع أن هذه الأطروحة يمكن أن يوحده عليها التعصب والقيط والتجريد وانها مجرد قلبه للبيان الذي نقره للتركيبية الرسمية، فإن الاختراق سمير أمين ليسح هذه الماركسية الرسمية يعتبر شيئاً جديداً في الفكر الماركسي والعربي. يبقى بعد ذلك تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يسأل الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقوم به بعد صاحب الأطروحة

الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنتين التحتية والقوقية فيها، وعلى أهمية دور كل من المدين والقرابة، إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحليل والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن علماء نعمل هذا لا نأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها، بل نحن تأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها تعطينا مرة ثانية إلى ابن خلدون، ولكن لا نكتشف أهمية آرائه ونزغها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير من علماء، بل نكتشف هذه المرة، في واقعنا الاجتماعي السياسي المعاصر، حضور نفس المحددات التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد مثله «علم العمران البشري»، حضوراً لا على نفس الشكل ونفس الصورة، ولكن حضوراً فاعلاً. . هل كل حال

والعودة إلى ابن خلدون، اليوم وبالذات، لا يبررها التوافق الذي يمكن أن نلاحظه بسهولة بين نظرية الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودراسته لهذه الظاهرة في إطارها الأوسع، إطار العمران البشري بجملة، وتأكيده على دور العصبية، أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين ما تقدمنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء، المواقع الاجتماعية السياسي الراهن، العالم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن المشائرية والطائفية والأصولية الدينية المتشددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير «رجعي» ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عقود من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي، كما يقول هاركس، فإن حاضرننا العربي، الذي يعرف «عودة المكوث» من عشائرية وطفائية و«حارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح تُجلبنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له أن استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها، هو الآخر، «مفاتيح للماضي» ماضي حاضره هو، مردداً «الماضي أشبه بالآتي، من الماء بالماء»^(٣٤).

ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كل ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من «مفاتيح»، فمن التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث كان حاضراً باستمرار في فكر صاحب المقدمة وإن لم يعطه إسهاماً خاصاً. إنه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم معه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ «كائن من أجل ذاته» تنعير لوكاتش، كما كانت تعمل العصبية مثلاً، والذي كان، مع ذلك، يعوم بدور، «حلم» أحياناً، ومن وراء

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة

لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٣٦٤

ستار. لقد أبرزنا هذا العامل وحدنا طبيعته في كتابنا عن ابن خلدون^(٣٥) وأطلقنا عليه ههنا اسم وأسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو أي على انتزاع الفائض من الإنتاج بالقوة، قوة الأمير وقوة القبيلة وقوة الدولة، وقد وصفه ابن خلدون لهذا النسب بأنه «مذهب في المعاش غير طبيعي» لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد إما الغزو وما في معناه وإما العطاء الذي يمنحه الأمير مما جمعه بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخلياً وخارجياً، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها وجعلها يكون دخل تلك الأموال من الرعايا ويخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل الضرر ومع الأكثر فتعظم تلك ثروتهم ويكثر عندهم وتزيد عوائد الترف ومذايبه»^(٣٦) للرجع. هذا المعط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم إسم والاقتصاد الريعي» وتسمى الدولة القائمة عليه «الدولة الرعية»^(٣٧)

الاقتصاد الريعي والدولة الرعية؟ ألست جميع الدول العربية اليوم دولاً رعية وشبه رعية؟ إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على «الرجع»: إن لم يكن كمصدر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج وليبيا خاصة، فعلى الأقل كمصدر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول التي تشكل عائدات عيالات المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان ومصر وتونس والمغرب، أضف إلى ذلك الدول العربية التي تتلقى إعانات خارجية، عربية وغير عربية، تشكل عنصراً أساسياً في دخلها مثل الأردن وموريتانيا. ويمكن للمرء أن يحصور مدى أهمية «الرجع» في كيان الدول العربية الحالية إذا تصور، حل سبيل المرض والتضدير، توقف عائدات النفط وتوقف الإعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين. إنه ليس الاقتصاد وحده هو الذي سيصاب بالانهيار بل إن أجهزة الدولة ومشاريع «النمجة» ستصاب هي الأخرى بالشلل التام، ليس هذا وحسب بل إن الطبقة التي عبر عنها ابن خلدون بـ «أهل الدولة وبناتها ورجالها...» ومن تعلق بهم، وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من أعطيات الرجع، إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة «الحامسة» في الدولة الرعية ستخف بها الأرض خسفاً.

الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، المنطوق الديني، ثلاثة «معايير» أو محددات لا يمكن حل ألباز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها «المعايير» التي وطفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلم يمل بدورها عن ترظيمها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاكلنا المعاصرة ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث والغربية» التي عرضناها في الفقرات السابقة

(٣٥) الحناوي، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

(٣٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٨٧٢

(٣٧) محصون الاقتصاد الريعي والدولة الرعية، انظر: الأمة والدولة والاقتصاد في الوطن العربي،

محرر هشام سلامة [وآخرون]، ج ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)

وبسائل العلوية وما هي مصالح هذه «المفاتيح» التي يشق عنها حاضرها العربي اليوم؟

واجب. إن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً برؤية ما لم تكن نراه قبل؛ ما لم تكن نريد أن نراه أو لم تكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماتية (المركبة منها والعومية والاعتزائية والسلعية) التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعاً وحيداً من الرؤية، أو قل: الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحاً واحداً وحيداً والدوغماتية تصرف في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من اثنين. إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل «اللصوسي». كنا إما «ننظف» بالقوة، قوة القوالب الجديدة، ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفاً، وإما «ننظف» منه على عجل ما يروى «ظلمات» لفترة ثم يعود لننظف ثانية وثالثة لنفس الغرض. أما اليوم فالأمر يختلف، على الأقل من حيث عدم إقبال الناس على مباركة هذا النوع من التعامل، بل يمكن القول إن الأخذ بالتمسك على الصمد العلمي، وكذا على الصمد العربي، أو هل الأقل قبولها وعدم تمسكها، قد جعلنا على المستوى النظري قادرين على أن نرى مفاتيح وليس مفتاحاً واحداً ونعامل معها جميعاً حتى ولو كانت من النوع الذي كنا نعرض عنه من قبل نوهماً منا بأنها فسادية ونحطون بمجال فعله

و«المفاتيح»، أو المحددات، التي مقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بوسطها ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية. القبيلة، العنينة، العقيدة

- بـ «القبيلة» يعني الدور الذي يجب أن يعرَى لما يمر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ «القرابة» (La parenté) عند دراستهم للمجتمعات البدائية والمجتمعات السابقة عن لرأسمالية، وهي كيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «العصبية» عند دراسته «علائق العمران» في التنجيم العربية الإسلامية إلى عهدنا، ويمر عنه نحن اليوم بـ «العشائرية» حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «دوي القربى»، الأقارب منهم والأقارب، بدل الاعتقاد على دوي الخبرة والمقدرة عن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قراءة لدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل مقصد كذلك كل ما في مساهما من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الإنتهاء إلى مدنة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الإنتهاء هو وحده الذي يتعين به «الأداء» والآخر في ميدان الحكم والسياسة

هذا ومن المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة، أن «القبيلة» بهذا المعنى حاضرة، بهذه الصورة أو تلك، في كل سلوك سياسي. إنها في المجتمعات الصناعية تتعدى تشكل أحد مكونات «اللاشعور السياسي» فيها. أما في المجتمعات الأقل تصبغاً

والمجتمعات الزراعية والرعيه فإنها تحتل مركزاً أساسياً ليس فقط على «هامش الشعوب» بل في قلب «الشعور» ذاته. فعلاً إنها معطى ميكولوجي، ولكنها أيضاً تنظم اجتماعي سياسي «طبيعي» ككس أو ظاهر. وهذا هو المضمون الذي أعطاه إرن خلدون لمفهوم «العصيه» وقد جاءت الأبحاث الأنثروبولوجية لتؤكد ذلك من خلال دراسة دور «القرابة» في المجتمعات البدائية». يقول جورج بالانتيه، مؤسس الأنثروبولوجيا السياسية: «إنه منذ اللحظة التي تجبر فيها العلاقات الاجتماعية حدود الروابط العقلية تقوم بين الأفراد والجماعات مناقضة على هذه الدرجة لم تلك من المصوح بحيث يعمل كل واحد على توجيه قلوب الجماعة في اتجاه مصالحه الخاصة. وكتيجة لذلك يبدو السلطة السياسية كمنصة للناس وكوسيلة لاحتوائه». في نفس الوقت. هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كانت السلطة السياسية عالية لكل مجتمع، تعمل على احترام القواعد التي تؤسسه وتدابيعه عند نقائصه وعيوبه الخاصة مما يجعلها بالتالي «تخضع لاحتياجات داخلية» فإنها، أي السلطة السياسية، تبدو أيضاً «كتيجة لضرورة خارجية» ذلك لأن جميع المجتمعات الكلية تدخل ضرورة في علاقة مع الخارج إنها ترتبط، بصورة مباشرة أو على مسافة ما، مع مجتمعات أخرى تفتقرها خارجية وعدوا تعتبر بالنسبة لأمنها وسيلتها ويدافع من هذا التهديد الخارجي بعمل المجتمع، ليس فقط على تنظيم دفاعه وتحالفاته بل أيضاً على تعزيز وحدته واتساعه وإبراز عصابته المبرزة»^(٢٨).

هذه «الاحتياجات الداخلية» التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعا، وتنظمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ونصف أيضاً الإغراء والرهود) والتي تدفع الجماعة إلى القيام برد فعل سياسي، هما ما نعتيه هنا بـ «القبيلة» كمحدد من محددات العقل السياسي، وسيتحدد معاً بوصف أكثر في الفصول الأولى من هذا الكتاب.

بـ «القبيلة» نقصد الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً - وليس بصورة مطلقة - على «الخراج» و«الزبيح»، وليس على العلاقات لإنتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والقطاعي مالفن والرأسمالي بالعامل وبـ «الخراج» نقصد ليس فقط ما نعبه هذه الكلمة في استعمال الفقهاء المسلمين بل نقصد به جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية. فبدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحاً بالقبضة والفيء والجزية والخراج وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس، سواء أخذ ذلك عباً أو نقداً ويعبرة أهم نقصد بـ «الخراج» هنا Le Tribut ما يفرضه الغالب على المغلوب من دهرات وأتاوات وضرائب، دائمة أو مؤقتة، سواء كان الغالب أميراً أم قبيلة أم دولة، سواء كان يتولى أخذ ذلك بنفسه أم كان يحصل عليه بواسطة ملزمين ووسطاء من أي نوع كانوا، سواء كان المغلوب اتساعاً ووعايا للغالب أم كانوا أجناب، قبائل أو شعوباً أو دولاً والفرق بين مفهوم «الخراج» كما مستعطفه هنا وبين مفهوم «الضريبة» بالمعنى الحديث هو أن هذه تؤخذ باسم للصلحة العامة وينوع من الرضي وتتحدد بقانون ويدفعها الجميع حاكمين ومحكومين، في حين أن «الخراج» هو، أساساً، مقدار معروض

Georges Balandier: *Anthropologie politique*, pp. 43 - 44, Quadrige / Presses universitaires de France, Paris 1967.

معرضه علاقات القوي فبذمه المخلوب للثالب إذعاناً أو صلحاً دون أن يدفع الثالب شيئاً
أما «الريع» فنقصد به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من «ممتلكاته» أو
من «الأمير»، وبصفة منتظمة ويمش من دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي فكل دخل
حرم (هبات الطبيعة، أعطيات الأمير) لا يدخل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار
هو «ريع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه

ومكداً، فنحن نقصد بـ «القيمة» هنا ليس فقط مصدرها من خراج أو ريع بل نقصد
كذلك طريقة صرفها وبالمقصود من العطاء الذي يعيش منه «أهل الدولة ومن تعلو بهم» بتعبير
رس خفتون أنصف إلى ذلك ما يتج عن العطاء من «عقلية ريعية» تتعارض تماماً مع العملية
الإنتاجية، إذ ربما ترى هذه الأخيرة أن «العائد أو المكسب هو نتيجة لعمل أساس منظم وكجاء من
اعهد أو مقابل تحمل المخاطر بطرح في تصور متكامل للنظام الإنتاجي» ترى العقلية الريعية في العالم
والمكسب «ورقاً أو خطأ أو صدفة» يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في سلسلة إنتاجية وما يرتبط به
من جهد ومخاطرة^(٣٩)

واذن فنحن نقصد بـ «القيمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج
أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية متلازمة لها. ونحن إنما
استعملنا لفظ «القيمة» ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل
الاقتصاد في المجتمع المصري، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل
السياسي: تفكيراً وممارسة. واذن فاهتمامنا بالمخاطب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون
فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون «القيمة» به
الاقتصاد مأخوذاً هنا من حيث دوره الفعلي أو المحتمل كمنظمة آنية.

بـ «العقيدة» لا نقصد مصمونها مميأً، سواء كان على شكل دين موحى به أو على
صورة أيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولاً وأخيراً مفهومها على صعيد
الاعتقاد والتمذهب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم، كب هو
معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل وعقل
جماعة، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتكلم لا على مقاييس
معرفة بل على رموز خيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان. إن الإنسان يؤمن بممرل عن كل
استدلال وعن اتحاد القدر وقد يتساهل المرء في مسائل المعرفة ولكنه لا يقبل أن يمس في
اعتقاده. قد يضحى بحياته من أجل معتقده ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقامة الدليل على
صحة قضية معرفية. وكما قال ريتان: «نحن لا نستشهد إلا من أجل الأشياء التي ليس لنا عنها معرفة
يقينية فلسفي يوتون من أجل آرائهم (= وهي ظنون) وليس من أجل حقائق يقينية، يوتون من أجل ما
يمتدنون وليس من أجل ما يعرفون وهكذا فبمجرد ما يتعلق الأمر بالمعتقدات فإن الآلية الكبرى والبرهان

(٣٩) حازم البيلوي: «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: الأمة والدولة والانتماء في الوطن

العربي، ج ١، ص ٢٨٤، والفصل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٦٩

القطع (= على مسحتها والاعلام من قلم) مما ان غوت من اجلها»^(٤٠) ومن هنا اعياد الاعتقاد على الرموز والتشبيه والمثاله وليس على المبادئ والاستدلال والمحاكمه العقلية. والايديولوجيات، كالعقائد، تعتمد «البيان» وقلما تعتمد البرهان، وكما يقول هراتسوا شاتلي: «ليست هناك ايديولوجيات تعتمد الحجج العقلية وحدها. إن الايديولوجيات بوصفها محاولات لتنظيم العالم تبحث دائماً عن عناصر للمقدونية كي تؤكد لطروحاتها... إن الصراع الايديولوجي هو، في الغالب، صراع من أجل الفرار نوع من التشبه»^(٤١)، ومن وراء التشبهات والأمثال غلج في السلوك والمقدونية

وإذا كتبنا ملح هنا على جانب التصذهب في «العقيدة» وليس على نوع مصمونها فلأن المهم لي كلى عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والحيايات وتأطيرهم داخل ما يشبه «القبيلة الروحية»، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وذلك من الجاهات المعلقة. . ومن هنا الارتباط العضوي بين «العقيدة» بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستغلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود الى كونها تجد مصدرها في أوصاف اجتماعية سابقة، أي في الماضي. وكما يقول ماكسيم رودنسون فإن «من المؤكد أن المضمون العقائد درجة عالية من الاستغلال الذاتي، فبر أن الصورة التي يتم بها تحمل هذا المضمون وتكونه ومنحه الحياة ونعته وتشره هي التي تتأثر إلى أقصى الحدود بتوجهات الأساس الاجتماعي»^(٤٢)، كما تؤثر فيها أيضاً، وهذا لا يسع أن يكون هناك نوع من التباين بين العقيدة وبين المجتمع الذي تصامم، والعقيدة تنقل بصورة عرصة تقليدية لأنها حلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة»^(٤٣)

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «العقيدة» كما ستمثلها هنا، وكما شرحناها أعلاه، لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية: مادية/ مثالية. فنحن لا نطرح المسألة من زاوية السؤال التقليدي: أيها أسبق، المادة أم الوعي؟ كلا. نحن لا نتحرك في هذا المستوى بل إنما نقصد بـ «لعقيدة» فعل الاعتقاد والمذهب، كما يبا، سواء كان مضمون العقيدة مادياً أم كان مثالياً. فالمبال الذين يهربون عن العمل ويحرمون أنفسهم من أجره يوم لو شهر لو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لرحاس الشرطة، هؤلاء المبال بأنون سلوك تحركه فيهم «العقيدة» التي يعتنقونها والقضية التي يدافعون عنها، وهو سلوك لا يختلف من حيث كونه نفسية من أجل «العقيدة» والقضية عن السلوك الذي يصدر عن ذلك الشاب الذي يتضمن شخصية خالد بن الوليد أو الحسين بن علي والذي يقود شاحنة عمدة بالمخبرات يهاجم بها العدو وهو يعرف أنه أول من سيفجره الفيلميته، لا بل هو يؤمن بأنه يستشهد

E. Reuven, «Nouvelles études d'histoire religieuse», cité par Debray, Critique de la (٤٠) raison politique, p. 179.

François Chatelet, Les Idéologies (Paris: Hachette, 1978), vol. 3, p. 20. (٤١)

Maxime Rodinson, L'Islam et le marxisme (Paris: Seuil, 1972), p. 271 (٤٢)

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٦٥.

القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة «معانيح» يقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محدّدات «العقل» المياطن لهذا التاريخ العمل السياسي العربي وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحدّدات بالترتيب المذكور فإن ذلك لا يعني أنها من حيث الأهمية العقلية هي كذلك إن أهمية هذا المحدّد أو ذلك تختلف من حالة لأخرى ومن عصر لآخر وإذا كان من الممكن القول، إجمالاً، إن العقل السياسي العربي كان يحلّد في العصر الجاهلي ما لمسه ولعبه أساساً، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولاً، وإن هذه المحدّدات الثلاثة قد تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، مع بروز دور القبيلة في العصر الأموي ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مصموم هذه المحدّدات قد اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة.

ومع ب «المصموم» هذا الجانب الرمزي من خاصية وهكذا «العقيدة» قد تكون ما يرمز إلى العصية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الموطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزاً للعزيمة أو تكون «العزيمة» رمزاً لها، سواء على مستوى مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة كما يختلف المصموم الرمزي لـ «العقيدة» إذ يتبع أو يهين باتساع أو ضيق «القبيلة الروحية»، التي يجسدها وفي جميع الحالات يبقى فصل الاعتقاد هو المهم وليس مصمومه وبعبارة فلسفية يمكن القول مع شيء من التجارر إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنشنتيالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف الألماني كاسط لدمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب - لا بقول قلبية وسابقة على التجربة كما يقول كاسط بالنسبة لمقولات «الفهم» - بل بقول سابقة للعمل السياسي، تؤسسه وتحمده بالطاقة الضرورية له كعمل قضحية وكعمل تحريض وبعبارة أخرى إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في مظهر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا المارق وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل بسية رمزية ومكانها ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور بل مكانها في «المحيال الاجتهادي». إنها عبارة عن «لاشعور سياسي» يحرك هذا المحيال الذي يحرك بدوره العمل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

هذا عن محدّدات العقل السياسي العربي في الحضارة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا أما تحليلاته فهي صندان. نظرية وعملية أما النظرية فهي الأيديولوجيا السياسية وقد عرصبنا لها في فصول خاصة (القسم الثاني من الكتاب) وأما العملية، وهي الأحداث السياسية، فقد عرصبناها مورعة حسب نوع التحديد المالب فيها فما كان يتحدد بالعقيدة أساساً عرصبناه تحت عنوان «العقيدة»، وما كان يتحدد بالقبيلة أدرجناه تحت عنوان «القبيلة» وهكذا. وبالجملة تختلف أهمية هذا المحدّد أو ذلك حسب ما إذا كان الأمر يتعلق بمرحلة «لدعوة» أو بمرحلة «الدولة» ففي مرحلة الدعوة - سواء الدعوة المحمدية أو الدعاوات الإصلاحية الأخرى التي تستلهمها والتي عرفت بالتاريخ العربي كثيراً منها - يكون لدور الأسامي لـ «العقيدة». أما في مرحلة الدولة فالدور الرئيسي تقوم به «القبيلة» في طور البناء، أما الأطوار الأخرى اللاحقة فالحرك الأسامي فيها هو «الغنيمة». هذا شكل إجمالي عام أما ما يسمى بـ «التحديد النهائي» فهو لـ «العقيدة» عند صاحب الدعوة وجماعته الأولى، أما

عد حصوم، وكما في مرحلة الدولة بمختلف أطوارها، فهو لـ «الغنيمة»، وغالباً ما نبهنا إلى ذلك في حينه

هذا ولا بد قبل أن نختم هذا المجلد، الطويل المتسوج^(٤٤)، من تسجيل ملاحظتين الأولى تتعلق بمسألة البداية. لقد اتفقنا من عصر التكوين، العصر العباسي الأول، بداية لتكوين العقل العربي - العقل المجرد - عقل تبويب العلم وتكوينه وإنتاجه - وقد برزنا هذا الاعتبار بما فيه الكفاية في الجزء الأول من هذا الكتاب^(٤٥) أما بالنسبة لـ «العقل الباسي» في الحضارة العربية الإسلامية فقد جعلنا البداية هي انطلاق الدعوة المحمدية. وهذا شيء يقرص نفسه، فموضوع العقل الباسي هو الممارسة السياسية المنظمة وليس إنتاج المعرفة المتعددة للفن. والممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام وقد بيانا في الفصل الأول كيف أن حصوم الدعوة المحمدية قد مارسوا السياسة صدها منذ مراحلها الأولى لتكونهم رأوا فيها مشروعاً سياسياً يحدد مصالحهم ويعودهم

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدها. لقد مضينا بتوظيف النصوص إلى أبعد مدى. أولاً لأن النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة...) أو كان خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك في نظري ما هو أفضل من استنار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي. ثانياً لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري، فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» - بدون استشهادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على هواه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومندولة، وهذا ما ليس متوافراً لدينا بعد. لخصف أخيراً اهادجس التربوي الخاص في مختلف كتاباتنا. إن هذا الكتاب ينتج بالخطاب، مثله مثل كتبنا الأخرى، إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استنار النصوص استناراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحصيل الذي يفتح أمامهم أفقاً جديدة، ولذلك حاولنا الجمع بينهما

عل محتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتشخيص يكتنمه حتماً ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور ونقص وأخطاء.

عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر. والله ولي التوفيق

الدار البيضاء

كانون الثاني/يناير ١٩٩٠

(٤٤) كان هذا المجلد في الأصل موزعاً على مقدمه ولربيه فصول كانت تشكل القسم الأول من الكتاب ثم عندما لاحظنا ذلك كله في هذا المجلد رغبة في التخفيف من ضخامة الحجم وتكاليف الطبع (٤٥) الجابري، تكوين العقل العربي، القسم الأول، الفصل الثالث

القِسْمُ الْأَوَّلُ
مَحَدَّاتُ

الفصل الأول

من الدعوة إلى الدولة :

العقيدة

- ١ -

هدفنا من هذا الفصل ليس عرض العقيدة الإسلامية فهي معروفة، والكتاب موجه إلى العرب والمسلمين وهم جميعاً يعرضونها، على الأقل في أصولها العامة. ما يهمنا من الدعوة المحمدية هنا هو «الظهور السياسي» فيها. ولكي نكون أكثر وضوحاً، ورفضاً لكل غموض أو لباس، نقول منذ البداية إننا نقصد به «الظهور السياسي» في الدعوة المحمدية؛ ما كان لها من دور في تشكيل الميخيل الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة وما أثارته من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها، الملامن قريش، من جهة ثانية. أما مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت منذ مطلقها مشروعاً سياسياً معيَّناً، هو ذلك الذي حطفت، أي إنشاء دولة من العرب تقوم بغزو فارس والروم. . . إلخ، فهذا من الأمور التي دبرها نظره، كما يقول القديس.

فعلاً، تذكر المصادر التاريخية ما يهيد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على «كنوزهما»^(١) يروي المؤرخون عن شخص اسمه هيف الكندي أنه قال: «كنت أسراً تاجراً تقدمت مكة، بهم الحج، فأتيت العباس (عم النبي)، فبينا نحن عند إخراج رجل فقام تجاه الكعبة يصلي، ثم خرجت امرأة تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه، فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟ فقال هذا محمد بن عبد الله ابن أخي رعم الله أرسله وإن كنوز كسرى وقبصر سقنح عليه، وهذه امرأته خديجة أمت به، وهذا العلام علي بن أبي طالب أمي به. وأبم الله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على هذا الدين إلا هؤلاء الثلاثة، فقال عفيف بيتي كنت رابعاً»^(٢).

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٣٧

واضح من هذا الخبر أن الدعوة للمحمدية قد انصهت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء على «كنوز كسرى وقيصره» (دولة فارس ودولة الروم البيزنطيين) منذ أيامها الأولى، أي منذ أن كان عدد المؤمنين بها ثلاثة فقط. الرسول وزوجته خديجة وابن عمه علي بن أبي طالب الذي كان يعيش معه في بيته طفلاً في حدود العاشرة من عمره. ولكن هذه الرواية عرضة للظن فيها، ذلك لأنها تذكر في معرض الحديث عن «أول من أسلم». وهذا موضوع أثير لاحقاً، في أوائل العصر الأموي حينما قام الخلاف بين «أهل الجماعة» وبين «الشبهة» حول أيها كان الحق بأن يخلف النبي: أبو بكر أم علي. ومن جملة «الأدلة» التي يركي بها كل طرف رأيه «السبق» إلى الإسلام. ومن هنا انقسم المسلمون، أصحاب التواريخ والتسديد إلى فريقين. فريق يقول بأن أبا بكر كان أول من أسلم من الرجال، وهم السنة عموماً، وفريق يقول إن أول من أسلم بعد خديجة هو علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم الشيعة. والرواية التي أتينا بها أعلاه وأصح فيها أنها إنما تريد أن تقرر أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الذكور، وبالتالي فهو الحق بأن يخلف النبي. أما العناصر الأخرى في الرواية بما في ذلك «كنوز كسرى وقيصره» فهي ليست من أجل ما تنطق به بل من أجل ما «تشهد له».

غير أن هذه الرواية ليست الوحيدة التي تشير إلى «كنوز كسرى وقيصره»، أي إلى ما يمكن أن يعتبر المشروع السياسي للدعوة المحمدية. ذلك أن كتب السيرة تذكر، في سياق مختلف تماماً، أن النبي (ص) قال لأصحابه فريش عندما ذهبوا يشتكون منه إلى عمه أبي طالب، قبيل وفاة هذا الأخير: «كلمة واحدة تطربها فلكون يا العرب وتلين لكم بها المعجم»^(٢) (كلمة ولا إله إلا الله). اعتناق الإسلام. فرفضوا). وتذكر نفس المصادر أن أبا جهل بن هشام وهو من ألد خصوم الدعوة المحمدية، قال لجماعته من فريش التي كانت معه يوم ذهبوا لقتل الرسول (ص) ليلة الهجرة إلى المدينة: «إن محمداً يرحم أنكم إن تابعتوه حل أسره كتتم ملوك العرب والمعجم»^(٣). ويروي المفسرون بهذا قوله تعالى: «وَلِلَّهِ الْمُلْكُ كُلُّ الْيَوْمِ»^(٤) وتترجم الملك من تشابه (آل عمران ٢٦/٣): «أن رسول الله (ص) حين انتزع مكة وغد أُمته ملك فارس والروم، فقال المنافقون واليهود: جهات جهات من أين لمحمد ملك فارس والروم، هم أمر وأمسع من ذلك»^(٥).

وهناك من الأخبار والروايات ما يقسم النبي (ص) في صورة العنبري «الصانع» من ذلك حديث يسبب إليه فيه أنه قال: «جعل يذقي تحت ظل رمي»^(٦) ومن ذلك أيضاً ما يروى

(٢) أبو محمد عبد الملك بن همام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السباعي (وآخرون)، سلسلة تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤١٧.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٦٧.

(٤) أبو القاسم جلال الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التأويل، ج ٤ (بيروت: دار الفارسي، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٤٢١.

(٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٦٥.

بصدد مفاوضاته مع القبائل التي كان يعرض نفسه عليها بعد أن أيس من قومه قريش. فقد عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة وشرح لهم دعوته، وقد أجباه رجل منهم قائلاً: «لأيت إن نحن يليك على أمرك ثم أظهرت لك على من خالفك ليكون لنا الأمر من حلك. قال: الأمر كله يصح حيث يشاء. فقال له: أفتتشف بحربنا للعرب دونك، فلما أظهرت لك كاد الأمر لعربنا، لا حاجة لنا بأمرك فأبوا عليه»^(٢). وهناك روايات أخرى حول مفاوضات سياسية من هذا القبيل سذكرها في حينها.

إذن: تجمع الروايات على ما يبدو أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ سطورها وبقيت محفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققت. ومع ذلك فنحن نتحفظ من أخذ هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في إنشاء دولة عربية والقيام بفتح أراضي فارس والروم. ذلك لأن يهور أن تكون هذه الروايات التي دوت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضي فارس والروم تتحدث عن الدعوة المحمدية من منظور ما حفتها عندما تحولت إلى دولة. والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حصل في الحاضر، نوع من «التجاوز» سائد في كلام العرب.

ومهما يكن، وسواء كان هذا الاعتبار كتابياً لتبرير تحمطنا لم غير كاف فإننا سنقتد بالدعوة المحمدية جوهرها وروحها، أعني كونها دعوة دينية أولاً وأخيراً، إذا نحن أخذنا تلك الروايات والأخبار على حقيقتها، وهي تقدم لنا الرسول (ص) كقائد عسكري أسس إمبراطورية كلاً. إن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يتزعزع بأنه نبي يوحى الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك. ثم إن الإسلام، وأعني الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال. «الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر». وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيناً. نعم هناك آية الإذن بالغنال، وقد برزت عندما كان النبي يستعد للهجرة إلى المدينة بعد اتفاده مع أهلها على أن ينصروه ويحاربوا معه: «أَبَدُ لِلَّذِينَ يُخَاتِلُونَ بِأَمْرِهِمْ طَلَبُوا وَإِنْ أَمْرُهُمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ، وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّ سَوَاحِلُ الْأَرْضِ لِلَّذِينَ آمَنُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَلَمْ يُلَاحَظْ إِلَيْهِمُ الْحَدُّ، وَلِيُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ بَصَرِهِ إِنْ أَلْفُ قَوْمٍ عَلَى أَلْفٍ أَلْفٍ مُؤْمِنٍ، وَلِيُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ بَصَرِهِ إِنْ أَلْفُ قَوْمٍ عَلَى أَلْفٍ أَلْفٍ مُؤْمِنٍ، وَلِيُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ بَصَرِهِ إِنْ أَلْفُ قَوْمٍ عَلَى أَلْفٍ أَلْفٍ مُؤْمِنٍ» (الحج ٢٢/ ٣٩ - ٤١). ولكن التمكن والنصر هنا هما للدين وليس لمشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمعزل عن الدين.

هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما. ذلك لأن حصوم هذه الدعوة، وهم الملا من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٥.

فما رسوا السياسة ضدها. انهم رأوا فيها دعوة تستهدف الاطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي، وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة للمحمدية، معناها الدعوة للاطاحة بما كان يشد القائل العربي إلى مكة للحج وما يرتبط به من تجارة، وبالتالي القضاء على مصدر سلطة قريش، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش للسياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري، وهذه هي سنة الحيلة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جهة أسلحتها وذلك ما حصل فعلاً.

وهدفنا من هذا الفصل هو إبراز هذين الجانبين معاً، على مستوى ما يدعوه هاهنا بـ «العقيدة»: نقصد إبراز «السياسي» فيها هو ديني، في طرفي الصراع الدعوة المحمدية والمقاومة القرشية لها.

- ٢ -

مرت الدعوة المحمدية، كما هو معروف، بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها من مجرد الدعوة إلى تأسيس دولة: مرحلة مكة ومرحلة المدينة. وبما أن القرآن قد نزل مُنجزاً، أي مفسياً إلى أجزاء (آيات وسور) نزلت، في معظمها، بمناسبة حوادث ووقائع، فقد انقسم القرآن أيضاً إلى قسمين: قسم نزل بمكة وقسم نزل بالمدينة. كانت مرحلة المدينة كما سرى هي مرحلة تأسيس دولة المؤمنين بهذه الدعوة، ولذلك كان الخطاب فيها إلى «الذين آمنوا» خاصة، أي إلى الجبهة الإسلامية التي تشكلت من المهاجرين والأنصار مكونة نواة «الأمة» التي قامت فيها وعليها «الدولة». أما في مكة فقد كان الخطاب فيها بصيغة «يا أيها الناس»^(٧) خاصة، والمقصود عملياً هم سكان مكة لا بوصفهم قبائل بل بوصفهم أفراداً يطلب منهم الإيمان بمحمد (ص) وبما أنزل عليه والانضمام إلى من سبقوهم في الإيمان، إلى أصحابه أو صحابته، الذين كانوا قد أخذوا يشكلون الجبهة الإسلامية الأولى.

دور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي في هذه المرحلة يجب أن يلتصق أساساً عند هذه الجبهة الإسلامية الأولى التي كانت جماعة روحية، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الإيمان بالله وبعما يوحى إليه. إن هذا لا يعني أن «العقيدة»، لم يعد لها دور في مرحلة الأمة/الدولة، في المدينة. كلا. كل ما في الأمر هو أنه في المرحلة المكية لم يكن هناك ما يجمع بين أفراد الجماعة الإسلامية التي كانت آخذة في

(٧) وضع القدماء مقاييس للتعبير بين القرآن المكي والقرآن المدني من ذلك قولهم إن ما كان من القرآن «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني وما كان بـ «يا أيها الناس» فهو مكّي. انظر مثلاً: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د ت]، ج ١، ص ١٨٨).

لتكون غير «العقيدة». أما «القبيلة» و«القبيلة»، خلال هذه الرحلة الكلية - فإن دورهما كان أكثر تأثيراً ويزوراً في صفوف «الأخوة» الخصم: اللأ من قريش. ولأن «العمل السياسي العربي» كان يحدد في المرحلة الكلية من الدعوة للحملية كما يلي. «العقيدة» في طرف، و«القبيلة» و«العقيدة» في طرف آخر. والصراع السياسي بين الطرفين كان في جهته عاره عن صراع العقيدة مع «القبيلة» و«القبيلة»، ولكن دون أن يعني ذلك غياباً مطلقاً لها في صف «العقيدة». لقد كان لها شكل من الحضور، الحيوي بالنسبة لـ «العقيدة» إلى جانب دورهما الأساسي السلي المصاد كما ستبين ذلك في حينه. أما الآن فيهدنا في هذه الفترة أن نتعرف على الكيفية التي مارست بها «العقيدة» دورها في تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وعقلها السياسي

لنخبرنا كتب السيرة النبوية أنه بينما كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي يتحنث (أو يتحنف، من الحنيفة، أي يجاور ويتعبد) في دار حراء قريباً من مكة، كما دونه شهراً من كل سنة، «وكان ذلك مما تحت به جريش في الجاهلية»^(٨)، إذا به ذات يوم، وقد بلغ أربعين سنة من عمره، يسمع، يسا كان سائلاً هاتفاً يهتف به. «اقرأ»، فيجيب: «ماذا أقرأ؟»، فقال ذلك المصنف. «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم» (١ سورة العلق ١/٩٦ - ٥) «^(٩) وعندما انتهت هذه التجربة الأولى التي كانت شديدة عليه هب من دونه فخرج من الغار إلى وسط الجبل، وإذا به يسمع صوتاً من السماء يقول «يا محمد، أنت رسول الله ولنا جبريل»^(١٠).

لنخبر محمد زوجته خديجة بما حدث فصدقته وكانت أول من آمن ثم شاع الخبر في مكة فكان من أهلها من تلقاه بسرع من التحفظ، وكان منهم من واجهه بسخرية واستهزاء فقالوا من محمد إنه كاهن أو ساحر أو مجنون، فجاء جبريل بحمل الرد على هؤلاء في صيغة قسم وتأكيذ: «ن، والظلم وما يسطرون، ما أنت بنسبة ربك بمجنون، وإن لك لأجرأ غير مجنون، وإنك لعمل خلق عظيم، فسبحر ويصرون، بل أنكم المقشود، إن ربك هو أعلم من صلب من صلبه وهو أعلم بالهدى» (٢ القلم ١/٦٨ - ٧). وبينما كان محمد (ص) «مُرْمَلاً» مطلقاً بشيابه يفكر في هذه التجربة التي ملكت عليه كل نفسه، إذا بجبريل يأتيه مرة أخرى ليحاطبه. «يا أيها المرسل قم البيل إلا قليلاً، نصه لو اتفقت منه قليلاً، أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً، إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً» وهل هناك أثقل من القول الذي يحمل «الأمر والوحي» التي هي تكاليف شاقة ثقلة على المكلفين؟^(١١).

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٥.

(٩) الرقم الأول قبل اسم السورة يشير إلى ترتيب السورة حسب سارج النورول والثاني إلى ترتيبها في المصحف و«رقم» أو الأرقام التالية له تشير إلى الآيات. وقد لاحظنا في ترتيب السور حسب سارج النورول عن كل من الزركشي، نفس المرجع، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السوطي، الإيضاح في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٥١)، وهو قريب قريبي ولكنه مفيد.

(١٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٧.

(١١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التفسير، ج ٤، ص ١٧٥.

ثم يطلب منه أن يواصل ذكر ربه ولا يحتم المستهزئين من قريش. «ولفكر اسم ربك وتبذل إليه نبلاً، رب الشرق والغرب لا إله إلا هو فلقطه وكلاً، وأصبر على ما يقولون وأهجرهم هجراً جيلاً» (٣/ المزمع ١/٧٣ - ١٠)، أي انصرف عنهم وتجنب الاصطدام معهم. إن هذا يعني أن الدعوة يجب أن تبقى في هذه المرحلة سرية ومسألة.

ولكن قريباً لا تكف عن الكلام في مجالسها، فحدث النبوة ليس بالحدث الذي يسمع الناس عنه في الصباح لينسوه في المساء. لقد واصلت قريش إبدان الكلام فيه والتعيق عليه، فكأن منهم من قال إنه نوع من الكهانة وكان منهم من قال إنه السحر بعينه. وسمع محمد (ص) ذلك وبنى عليه الأمر فيذهب قاصداً منزله حسب رواية، أو غار حراء حسب رواية أخرى، ويتدثر بثيابه كما كانت عادته عندما يعاني من موقف صعب فيأتيه جبريل بحمل إليه هذه المرة الأمر بالشروع في بث الدعوة: «يأيها الناس، قم فأنذر، وربك فكبر، وثباتك بظهر، والرجز قاعجر [الأمم]، ولا تمنن تستكثر [لا تعط شيئاً من عبادة أو صبر على الأذى لتطلب أكثر منه]، ولربك نامر، فإذا نذر في المنور، فذلك يومئذ يوم عسير، على الكافرين غير يسير» (٤/ المندثر ١/٧٤ - ١٠).

ويسترسل الوحي على هذا النحو: آيات قصيرة وقليلة تخاطب محمداً (ص) تؤكد نبوته وتشهد بسلامته مما يرموه به وترد على ما يتعرض له من شتم أو طعن ثم ينقطع الوحي بعد ذلك لفترة، تقدرها الروايات بستين ونصف^(١)، ويشتد وقع ذلك على النبي (ص) وهو زوجته خديجة التي لم تتألك من القول بشفاقاً عليه: «ما لرى ربك إلا قد قلا»^(٢)، أي تركك وتحمل عنك. ويتكلم الناس في ذلك ومنهم رويحة عمه أبي لهب، واسمها أم جميل وهي أخت أبي سفيان، وكانت من المستهزئين به، فقالت له: «إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك»^(٣). ولكن رجاءها سيخيب. لقد جاءه جبريل بصورة الضحى فحمل إليه القسم بأن الله ما ودعه وما قلاه: «والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعت ربك وما قلى، ولأخرى غير لك من الأول، ولأخرى يعطيك ربك فترضى، ألم يجدك يتيماً فاوياً [مات أبوه وهو جيتون في بطن أمه وولدت له وهو بين ثياني منبر فكلته منه أبو طالب] ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك ضاللاً فهدى [أخذه بل خديجة رويحه]، وكانت غيبة تساجر الرجال في ماله، وقد ملها حس سلوكه فمرست عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً فعزل، ثم تطور الأمر إلى أن عرضت عليه الزواج فقبل وكان ذلك قبل نزول الوحي عليه وعمره خمسة وعشرون عاماً وعمرها حي أربعون سنة [لما البهم فلا ظهر، [وقد كنت يتيماً] وأما السائل فلا تهر [وقد كنت خبيراً] وأنا بنعمة ربك فحدث [نعم النبوة]» (١٠/ الضحى ١/٩٣ - ١١).

ويتواصل الوحي بعد ذلك والرسول (ص) يقوم بالدعوة سرّاً متجنباً الصدام مع قومه فأمن به ابن عمه علي بن أبي طالب، وكان طفلاً صغيراً في الماشرة من عمره وكان يعيش

(١٢) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهلي، الروض الآف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [د ت]، ج ١، ص ٢٨١.
(١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٣٢.
(١٤) السهلي، ص المرجع، ج ١، ص ٢٨١.
(١٥) الرغزني، الكشف من حقائق التنزيل وحيود الأقرب في وجوه التنزيل، ج ٤، ص ٢٦٥.

معه في بيته إذ أخذته من عمه تخفيفاً عليه وكان كثير العيال فقيراً، كما آمن به زيد بن حارثة وكان عبداً أعطاه خديجه زوجته ابن عمها الذي كان يتاجر في الرقيق، فراه الرسول عندما فاسوه بها فوهبته له فأعتقه وتبناه وكان ذلك قبل الوحي^(١٦). وكان أبو بكر بن أبي قحافة، من قبيلة تيمم القرشية الضعيفة، ثالث الثلاثة الأوائل الذين آمنوا به وصحّفوا بعد خديجة وبما كان علي بن أبي طالب وزيد بن حارثة غلامين في نحو العاشرة كان أبو بكر كهلاً في الثمانية والثلاثين من عمره لا يصغر النبي إلا مستتب. كان أبو بكر إذن هو الرجل الموحيد الذي أسلم بعد خديجه وكان له دور هام وأساسي في الدعوة المحمدية وكان صديقاً للنبي منذ الصبا «فلما أسلم أبو بكر رضي الله عنه أظهر إسلامه ودعا إلى الله وإلى رسوله، وكان أبو بكر رجلاً مألماً لقومه محبباً سهلاً، وكان نسب قريش لقريش، وأعلم قريش بها، وبما كان فيها من خير وشر، وكان رجلاً نجراً، ذا خلق ومعروف، وكان رجال قومه يأتونه ويكفونه لغير واحد من الأمر لعلمه ونجارته وحسن مجالسته، فجعل يدعو إلى الإسلام من وثق به من قومه عمر بن الخطاب وعجلان بن عبد الله، فأسلم علي بن عبد الله من بني أمية، وكانوا من أقوى قبائل قريش، والريبرين المعوام من بني أسد وهو ابن عمه رسول الله (ص)، وعبد الرحمن بن عوف من بني زهرة وسعد بن أبي وقاص من زهرة كذلك، وطلحة بن عبيد الله من تيمم قبيلة أبي بكر «فجا، هم - أبو بكر - إلى رسول الله (ص) حين استجابوا له فأسلموا»^(١٧). والمخبر بالإشارة هنا أن هؤلاء كانوا جميعاً شباناً وكان بعضهم أحداثاً: كان عثمان أصغر من النبي بستة أعوام، أسلم في الرابعة والثلاثين من عمره وكان عبد الرحمن بن عوف أصغر منه بعشر سنوات، أسلم في الثلاثين من عمره. أما طلحة وسعد والريبر فكانوا جميعاً في سن علي بن أبي طالب إذ ولدوا معه في عام واحد وأسلموا وعمرهم عشر سنوات. إذن ثلاثة شبان ولويعة أطفال معهم زيد غلام النبي، أولئك كانوا هم البوالة التي تأسست عليها الجماعة الإسلامية الأولى. ثم أسلم بعد هؤلاء شبان آخرون من أبناء القبائل القرشية وآخرون مستضعفون من الميبد أو الموالي مثل حبار بن ياسر حليف بني مخزوم وصهيب بن سنان حليف بني تيمم وبلال الحبشي وغيرهم^(١٨).

كانت المرحلة التي عرّضنا لها مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى، وقد كان الدور الأساسي في إنشائها له «المقيدة». أما «الفيلة» و«الغنيمة» فلا يكاد يظهر لهما أثر. ولذلك سنركز اهتمامنا في الفقرة الموالية على الكيفية التي تشكل بها وهي هذه الجماعة، جماعة الدعوة/المقيدة.

- ٣ -

كيف تشكل وعي الجماعة الإسلامية الأولى؟ كيف شيد عيلهم الاجتماعي السياسي من خلال التشيع بـ «المقيدة»؟

(١٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١٧) ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١٨) ص ٢٥١.

المصادر القديمة لا تتعاضد بالجواب عن هذا السؤال الذي لم تكن تطرحه، لكونه لم يكن يدخل في دائرة اهتمامات أصحابها ولا كان من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في عصرهم. إن سؤالنا ذلك نابع من إشكالياتنا الفكرية نحن أبناء القرن العشرين، وهو سؤال لم يصبح قابلاً للطرح إلا في المرحلة التي نعيشها نحن من تطور الفكر البشري. ومع ذلك يمكن أن نلتبس جواباً لسؤالنا من القرآن الكريم إذا تتبعنا آياته وسوره حسب تاريخ نزولها.

كانت الآيات الأولى التي نزلت من القرآن تتجه بالخطاب كما رأينا إلى محمد (ص) نشره بالرسالة وتحمّله ألقابها، وتؤكد له نبوته وسلامة عقله وحسن خلقه، وتدّ على قريش فيها تطعن به عليه. ثم تلتها آيات وسور تعرض بإقتضاب لأسس العقيدة الجديدة، وخصوصاً التأكيد على وحدانية الله، لا شريك له، خالق السماوات والأرض. إلخ من جهة، والاعلان من جهة أخرى على أن بعد هذه «الحياة الدنيا» حياة أخرى يمازى الناس فيها على أعمالهم في الحياة الأولى: فريق في الجنة، وفريق في النار. وقد ركز القرآن على هذه القضايا الثلاث، الوحي والتوحيد والآخر، في المرحلة الأولى التي تحدث عنها، وذلك بأسلوب ياني بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار وبعاً من السجع خاصاً مع صورنية ومشاهد حية تجعل منه أرفع درجات سحر البيان^(١٩).

وأنه كما لا شك فيه أن أسلوب القرآن، أعني نظمه وبلاغته، كان مما أهرق قريشاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختلفوا في الوصف الذي يسلط عليه. فحكى كتب السيرة في هذا الصدد أن كبلر قريش اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة، وكان أكبر سادتهم، وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن ثم انتهوا إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر». جاء بقول بسحر، يرق به بين المرء وإبيه، وبين امرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وحسينه»^(٢٠) فزل فيه قوله تعالى: ﴿يَنْهَ عَنْهُ فَأَنذَرَهُ، فَجَبَلَ كَيْفَ لَمَرٍ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ جَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَمِيرٌ وَاسْتَكْبَرَ، فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ نَبِئْتُكُمْ، إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ سَامِعِيه مَعْرِ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ. لَا تُبْقِي وَلَا تَبْرَأْ، لَوَاحِةٌ لِلْبَشَرِ، عَلَيْهَا نَسْعَةٌ عَشْرَةٌ﴾ (المذثر ١٨/٧٤ - ٣٠). ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى نبوة محمد (ص) واتصال جبريل به فيقول: ﴿وَمَا أَقْسَمُ بِالْقُدْسِ، الْجَوْدِ الْكُنْزِ [الكواكب السائرة] وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَسَ وَالصَّحْرِ إِذَا تَنَفَّسَ، إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ [جبريل] ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مَطَاعٌ لِّمَنْ أَمَرَ، وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ، وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْئِثَةِ [محمد رأى جبريل]، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِحَنِينٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (التكوير ١٥/٨١ - ٢٥).

ويعرض القرآن بالطريقة نفسها لعقيدة التوحيد مقتصرأ في هذه المرحلة على تأكيد وحدانية الله وعظمته وقدرته وأنه خالق كل شيء. وما نزل في هذه المرحلة قوله تعالى: ﴿سُبْحِ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ قَسْوَى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى، وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَ خُنَّةً فَسْوَى﴾ (٧).

(١٩) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩).

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٧٠.

الأعلى ١/٨٧ - ٥) ومن ذلك أيضاً سورة الأخلاص: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾ (٢٢ الأخلاص ١/١١٢ - ٤). ولم يتعرض القرآن لإبطال الشرك وعبادة الأصنام بتفصيل إلا بعد هذه المرحلة، حيناً بدأ النبي بالجهار بالدعوة وأخذ يطمس في آلهة قريش وأصنامها مدشناً بذلك للمرحلة التالية من تطور الدعوة في مكة، كما سرى.

وفي مقابل ذلك تناولت مختلف السور التي نزلت في هذه المرحلة الأولى التي تحدثت عنها، تناولت تفصيل وبالخاصة الحياة الأخرى ومشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شدَّ القرآن إليه في هذه المرحلة ونهى المسلمين الأوائل وغياهم واستشرفاتهم. لقد كانت قريش تنكر أن يكون بعد للموت حياة أخرى وتجادل في هذا الأمر جدالاً مقروناً بالاستهزاء، فجاءت لهجة القرآن في هذا الموضع قوية قهرية وجدالية متوعدة، تقدم عن البعث والحساب والجنة والنار مشاهد حية كأنها وصف لمظاهر حسية يتخللها تارة حوار حي بين أصحاب الجنة وأصحاب النار وتارة أخرى شجار بين الملئق بهم في جهنم يتلاومون ويحمل بعضهم بعضاً مسؤولية هذا المصير الذي ألوا إليه، وتخللها حب سخر هادئ لطيف بين أصحاب الجنة أو بينهم وبين الملائكة. وهكذا: «ولم يعد ذلك العالم الآخر الذي وجده الناس بعد هذا العالم موصوفاً وحسب بل عاد مصوراً عسواً وحياً متحركاً وبارزاً شاخصاً وحاش المسلمين في هذا العالم حشة كاملة. ولهم مشاهدة وشكروا بها وحفظت قلوبهم تارة وانفجرت جلودهم تارة، وسرى في نفوسهم الفرع مرة وعالوهم الاطمئنان مرة أخرى، ولهم من الشرائط ودث إليهم من الجنة سيم، ومن ثم باتوا يرمون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود. ومشاهد القيامة في القرآن: «حاصرة اليوم تراها العين ونحسها النفس، والفروق السحيق بين العالمين ظارق قريب، لا بل لا فرق هناك في بعض الأحيان، بل ربما كانت الأخرى هي الحاصرة وكانت الدنيا ماخياً بعيداً يذكره التذكرون»^(٢١).

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسباً يحسم خياله ويشخص وقائمه: ﴿إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال نسبرت، وإذا البحار فجرت، وإذا الأنهار جفرت، وإذا السموات زوجت، وإذا الأرض فطرت، وإذا السبل فطرت، وإذا الجحيم خمرت، وإذا الجنة أفرجت، علمت نفس ما أحضرت﴾ (٦ التکوین ١/٨١ - ١٤) وأيضاً: ﴿الفرجة، ما الفرجة، وما أفرج ما الفرجة، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث، وتكون الجبال كالعهن المنفوش، فلما من ثقلت موازينه، فهو في حشة راضية، ولما من خفت موازينه، فلما هادية. وما أفرج ما فيه، نار حامية﴾ (٣٠ الفارغة ١/١٠١ - ١١). وأيضاً ﴿لا أنسم يوم القيامة، ولا أنسم بالنفس الزوامة، أعجب الإنسان أن نجعل عظامه، على قاعدتين على أن نسوي بينهما، بل يريد الإنسان لنفخ أماته، يسأل أيان يوم القيامة، فلما يرق البصر، وحشف القمر، وجمع الشمس والقمر، يحول الإنسان يومئذ أبى القفر، كلا لا ورد، إلى ربك يومئذ المسطر، يَبِّأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخبر، بل الإنسان عن حسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره﴾ (٣١ القيامة ١/٧٥ - ١٥).

وإلى جانب هذا التصوير التشبيهي ليوم القيامة يعتمد القرآن، منذ هذه المرحلة، إلى التذكير بحسب الأقوام الماخية الذين كذبوا رسلهم فأهلكهم الله في الدنيا وأعد لهم عذاباً أليماً في الآخرة. والحرص من ذلك هو تنبيه المكذبين بالدعوة المحملية إلى المصير الذي ينتظرهم.

(٢١) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن (بيروت: دار الشروق، [د.ت.]).

واحد يتداخل فيه زمن المكفيين من الأتوام الماضية مع زمن المكفين من قريش، ويتقل فيه الوصف والحول من زمن الدنيا إلى زمن الآخرة بدون حواجز، فإن التخيل الديني الاجتماعي السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد لا بد أن يزامن هو الآخر بين ما يجري في الماضي وما سيجري في المستقبل، وبالتالي فالجزء في «الآخرة» ينسحب على الدنيا أيضاً إذ لا فاصل بينها في المشهد. ومن هنا المقصود السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة إن «الآخرة» للمشركين المكافرين... إلخ، سيعاقبون في الدنيا كما في الآخرة ليس فقط بسبب كفرهم وشركهم بل أيضاً بسبب استنارهم بالمال وعدم الاحسان إلى الفقراء. وهذا في الحقيقة نوع من «الكفر»: هو كفر بالنعمة واستبداد بها. وبما أن مال الدنيا لن يمنع صاحبه من العقاب في الآخرة فهو لن يمنعه منه في الدنيا كذلك، وسيتم التصريح بذلك في آيات عديدة في المرحلة الثانية من تطور الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمواجهة في مكة.

ونستطيع أن نكون لأنفسنا فكرة عن مدى فعالية هذه «العقيدة» التي تُلَبَّى في أبي واحد حاجة الإنسان إلى معرفة المصير بعد المات وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها، نستطيع أن نكون فكرة عن فعل هذه «العقيدة» في النفوس إذا نحن تذكرنا إن الجهاشة الإسلامية الأولى التي غُثَّ وعربها على هذه العقيدة كان معظم أعضائها من أحدث الرجال والصفاء من الناس^(٢٢). إن هؤلاء هم «السابقون الأولون» الذين سيكونون عماد الدعوة ورجالها الصالحين الصادقين في مقابل مئات أخرى ستعرف عليها فيما بعد.

- ٤ -

هذه المعطيات التي أبرزناها في المرحلة الأولى - السرية - من مراحل الدعوة المحمدية بمكة ستزداد بروراً وقوة في المرحلة التالية التي تمتد من ابتداء الجهر بالدعوة في السنة الرابعة للبعثة إلى السنة الثالثة عشرة منها، سنة الهجرة إلى المدينة. لتتابع إذن هذه المعطيات في إطار تحليل تدور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي زمن الدعوة المحمدية وبالتالي دورها في تطور هذه الدعوة إلى دولة.

يقول ابن اسحاق: «فلما بدأ رسول الله (ص) فومه بالإسلام وصعد به كما أمره الله لم يمد منه فومه ولم يردوا عليه، فيما يلقي، حتى ذكر آياتهم وعلمها فلما قبل ذلك أعظموه وسأكروه وأحسوا على خلافه وعداونه»^(٢٣) ويؤكد ابن سعد، مقلداً عن الزهري، الشيء نفسه فقال إن النبي بقي يدهر الناس مستعجباً مدة ثلاث سنوات ثم أمر بإظهار الدعوة «فلما جلت له من شاء من أقطاب الرجال وصعدوا الناس حتى كثر من آمن به، وكثروا قريش غير مكربين لا يقول: قل إذا مر عليهم في مجالسهم يشهدون

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١،

ص ١٣٣

(٢٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٦٤

إليه إن غلام بني عبد المطلب يكلمكم من السماء فكان ذلك حتى صاب الله أمتهم التي يعصونها دونه وذكر هلاك آبائهم الذين ماتوا على الكفر فشيئوا لرسول الله (ص) عند ذلك وعملوه»^(٢٤)

لنترك إلى حين الكلام عن اضطهاد قريش للمسلمين بعد تعرض القرآن لاعتها وبيان الأسباب الحقيقية التي كانت كاسمة وراء ذلك، ولنتعرف أولاً على الكيفية التي تناول بها القرآن آلهة قريش وأصنامها، إن ذلك سيعتينا على فهم أعمق لأبعاد المسألة.

إذا نحن أخطنا بترتيب سور القرآن حسب تاريخ مرويها فإن أول سورة تعرض فيها القرآن لآلهة قريش هي سورة النجم (السورة الثالثة والعشرون حسب تاريخ السور) وتعالج هذه السورة ثلاثة موضوعات رئيسية: تأكيد نبوة محمد (ص) ورسم مشهد لأحد لقاءاته مع جبريل يأخذ منه الوحي أولاً، ثم تتعرض لآلهة العرب وأصنامهم والتهجم عليها ثانياً، ثم التذكير ثانياً باليوم الآخر والثواب والعقاب، كل ذلك يجمّل بقصص بلغة قوية متسلسلة يشد بعضها بعضاً لفظاً ومعنى مما يحمل على الظن القوي بأنها مرت مرتين مرة واحدة.

تبدأ السورة كما قلنا بتأكيد نبوة محمد (ص) فنقرر أن ما يأتي به هو وحي من الله ينقله إليه ملك قوي شديد هو جبريل: ﴿وَنُنَزِّلُ مَا هُوَ، مَا حُلِّ صَاحِبُكُمْ وَمَا هُوَ، وَمَا يُنْزِلُ مِنْ الْغُيِّ، إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَ شَيْئاً الْقُرْآنَ، نُورٌ ۝٤٠﴾، ثم ترسم السورة مشهداً للقاء محمد مع جبريل أثناء نزول الوحي عليه. ﴿... فَوَ مرة قلنوى (جبريل)، وهو بالأفق الأعلى، ثم هنا قلنلى (جبريل) فكان قلب قوسين أو لى (لا تملكه من محمد سوى مسألة نصيرة)، فلوحي (الله) إلى هذه (محمد بواسطة جبريل) ما أوحى﴾. لقد رأى محمد (ص) جبريل يهبط الأفق كله فملك عليه ذلك جماع نفسه ولم يعد هناك مجال لتطرق الشك إليه فيما رأى، فكيف نجادلونه ونشككون في أن يكون جبريل يأتيه بالفعل: ﴿فلوحي إلى عبد ما أوحى، ما كلف هؤلاء ما رأى، أنقلرونة من ما يرى﴾ كيف؟ وقد رآه مرة أخرى، وقت الإسراء والمعراج^(٢٥) في أهل جليلين حيث الجنة والملائكة بأعداد كثيرة تسبح في سدرة المنتهى، وكلها طيور تترجم على شجرة. لقد رأى هناك من عجائب الملكوت ما رأى، فما انصرف بصره وما راخ: ﴿انقلرونة على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عند ما جنة المأوى، إذ يغشى السدرة ما يغطى، ما راخ البصر وما طوى، لقد رأى من أبهى ربه الكبرى﴾ (٢٣ النجم ١/٥٣ - ١٨).

وهكذا تؤكد سورة النجم نبوة محمد (ص) بالقوى مما سبق في السور التي نزلت قبلها:

(٢٤) ابن سعد، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٣.

(٢٥) انحلفت آراء الرواة والمحدثين حول الإسراء والمعراج، اختلفاً كبيراً. واختلصوا في وقت الإسراء فضل كان قبل الهجرة بسنة ومن أنس والحسن أنه كان قبل البعث (قبل بدء الدعوة المحمدية) واختلصوا في أنه كان في البهظة لم في المنام، فمن عظمة زوج النبي أنها قالت: هو الله ما لقد جسد رسول الله (ص) ولكن عرج بروجه، ومن سطوة. إنما عرج بروحه، ومن الحسن كان في المنام رؤيا رآها وأكثر الأقويل بخلاف ذلك. انظر: الرغزباني، الكشف عن حقائق التنزيل وحيون القرآن في وجوه التفسير، ج ٢، ص ٤٣٧، وابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٩٦.

إن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد التأكيد الذي يرد على شك الخصم وتشكيكه، بل يتضمن الأمر هذه المرة برسم مشهد حي لكيه تلقي الوحي مع ما وافق ذلك من رؤية الملكوت الأعلى. ومن هنا، أتى من ملكوت الله، تنقل السورة مباشرة إلى آلهة قريش لنسأل. حدث عن الله وملكوته شيئاً عن أهلكم، اللات والعزى ومناة التي تقولون عنها إنها بنات الله، وترجون شفاعتها؟ كيف يستقيم هذا في منطقكم، كيف تجعلون أهلكم بستاناً وأنتم تفصلون السير عن البنات؟ كيف تتسبون البنات لله وأنتم تفصلون البنين؟ كلا، لن يتحقق شيء مما نرجوه، إنها لن تشفع لكم، إذ ليس لها من الأمر شيء. ^(٢٦) ولقد رأى من آيات ربه الكبرى، أنرايتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى، تلك أذن قسمة خبري، [جاثرة] إن هي إلا أسية مسبوها أنتم وأهلكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتهمون إلا الظن وما تهوى الأنس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، ألم للإنسان ما يحقى، فلله الآخرة والأولى، وكفى من ملك في السلوات لا يفتي شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليهتمون باللاتكة نسبة الأنثى، وما لهم به من علم إن يتهمون إلا الظن وإن الظن لا يثبت من الحق شيئاً ^(٢٧) (١٨ - ٢٨).

(٢٦) مما يذكر في هذا السياق ما سمي بـ «قصص الغرائب» ولمنعها أنه بعد أن هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة بسبب اضطهاد قريش عاد بعضهم إلى مكة بعد شهرين وكان سبب قعودهم إلى النبي (ص) أنه لما رأى مباحلة قومه له شق عليه، ولما أن يأتته الله بشيء يفارجمهم وحدث عنه بذلك أنزل الله ﴿والنجم إذا هوى﴾ عليها وصل إلى قوله: ﴿أنرايت اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ التي الشيطان على لسانه لما كان يحدث به نفسه: ﴿تلك أغتريق القل وان فاحملهن ليرغبن﴾، فلما سمعت قريش ذلك سرهم فلما انتهى إلى السجدة سجد معه المسلمون والشركون. ثم غرق الناس وبلغ الخبر من مباحلة من المسلمين أن قريشاً أرسلت فعاد منهم قوم وتحلف قومه. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ١٥٥٢ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٢-٥٣، والهيل، الترويض للألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٢٦.

ولقد روى كثير من المؤرخين هذه القصة وكثيراً ما صروا ويحتمون. ومن يرى أنها مختلفة تماماً، ذلك لأنها وردت في سورة النجم التي هي أول سورة، حسب تاريخ التوراة، بحسب تاريخ التوراة، فلا بد إذن أن تكون قد نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، لأن هذه الهجرة إنما كانت بسبب اضطهاد قريش للمسلمين بعد أن أرسل النبي (ص) يهجم على أهلكم، هذا في حين أن القصة المذكورة مبنية على كون سورة النجم نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة. فلها هنا إذن تناقض داخل في القصة. وبخلاف من ذلك فإن سورة النجم وحيدة متكاملة قسوة اللهجة كما ذكرنا نبي، من موقف قوة وليس من موقف ضعف. أضف إلى ذلك أن سياق السورة لا يتحمل إلهام الآية الغرائبية المذكورة، فموقف القوة في السورة متواصل من البداية حتى النهاية، والرواية تقول إن مشركي مكة سجدوا مع النبي (ص) عندما بلغ موضع السجدة في قرائته للسورة، وموضوع السجدة يضع في حالتها أي بعد أن تعرضت السورة إلى أهلكم بالظن والمجون وبعد أن أثيرت شفاعتها وبعد أن تعرضت السورة بالنقد والتفريع لبعض رجال قريش. كما سنرى أعلاه. وكل ذلك لا يتفق مع القول أن قريشاً سجدت مع النبي (ص) أما القصة التي حيك حولها هذه القصة، وهي رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيمكن أن تكون لها أسباب أخرى إذ لا يعقل أن يعود المسلمون للهاجرون بعد شهرين فقط لمجرد سماعهم إشاعة تقول بحوث مصالحة بين النبي (ص) وقريش، هذا فيما هم يعلمون أن قريشاً أرسلت وقفاً إلى ملك الحبشة تطلب منه أن يطرد المهاجرين، وذلك قبل شهر أو نحوه. أما السبب الذي جعل قريشاً من المهاجرين إلى الحبشة يعودون إلى مكة بعد شهرين فقط من هجرتهم وبعد أقل من شهرين من تدخل قريش لدى ملك الحبشة فلا بد أن يكون شيئاً أكبر من مجرد إشاعة بحوث المصالحة بين عمدة (ص) وقريش. ويمكن أن يكون السبب الصلي -

ثم تنتقل السورة إلى الموضوع الثالث، إلى الحديث عن اليوم الآخر، عن الثواب والعقاب، والأعمال التي يترتب عنها كل منها: «فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيلة الدنيا، تلك مبتغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى، وفي ما في السماوات وما في الأرض ليجزى الذين أسأفوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، الذين يحتسبون كبر الإنس والعواشش إلا اللهم [صغار الذنوب] إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى» (٢٩ - ٣٢).

وفي هذا السياق، سياق الحديث عن اليوم الآخر والثواب والعقاب، تعرض السورة كما هو الحال في العلق في مثل هذا المقام، إلى اللال وأصحابه ووجوه اتفاقه وفي هذا الصدد يروى أن عثمان بن عفان كان يفتق كثيراً في أعمال الخير فقال له أخوه في الرصاعة: إذا واصلت الاتباع هكذا على يقين لديك شيء، فأجابته عثمان: «إن لي ذنباً وعطفاً وأنا أطلب بما أصعب رضى الله تعالى ولرجو عموه» فقال له أخوه: «أعطني نائتك برحلتها وأنا أحمّل منك ذنبك كلها، فأعطاه وأشهد عليه ولمسك عن العطاء»^(٣٣) فنزلت الآيات التالية تستذكر ذلك التصرف «فأفرايت الذي تولى، [أرجع عن الاتباع] وأعطى قلباً وأكفى، [أسك]، أوجنت علم الغيب فهو يرى، [أن ما لسانه أخوه يمكن وحق؟]، لم لم يأت بها في صحب موسى، وإبراهيم الذي وفى، [وفى بأن هم بطيح ولله عطاء، ونصحية]، ألا تزد واردة ورد أخرى، وفى ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأول» (٣٣ - ٤١).

وتواصل السورة التذكير بما سبق أن قررته صُحف إبراهيم وموسى من أن المصير في النهاية إلى الله مثلها أن الخلق كان معه، وأن كل شيء في الدنيا يُفْرَج أو يحزَن كالمال والممتلكات والأولاد من عطائه ثم تعرض السورة لـ «الشعري»، السجم المعروف، وكانت تعبده خرافة فسَّ لهم ذلك أبو كبشة، رجل من لُحَافهم، وكانت غريش تقول لرسول الله (ص) أبو كبشة شبيهاً له به لمخالفته إياهم في دينهم»^(٣٤). ثم تؤكد السورة أن هذا النجم مخلوق من مخلوقات الله، وتذكر بما كان عليه مصير الأقوام الماضية التي كذبت رسلها: «ثم يجزاه الجزاء الأول، وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أصدك وأبكى، وأنه هو أملك وأحمى، وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى، من نطفة إذا تلقى، وأن عليه الملكة الأخرى، وأنه هو أبقى وأبقى، وأنه هو رب الشعري، وأنه أملك عاداً الأولى، ولموداً ثانياً أبقى، وغوم موح من قبل إسم كتروا هم الظلم وأظفر، والمؤتفة أعمى [غوى غوم لوط أسقطه في اعدية] ففتنهما ما فتى [من الحجارة والفرام]، فبأي الآء ربك تنصري [ونشكك أيها الإنسان؟]، هذا نسير من النسر الأولى، أرفقت الألفة، ليس لها من دون الله كائفة، أفمن هذا الحديث تعجبون، ونضحكون ولا تبكون، وأنتم صدقون [لا حول غافلون]، فاسجدوا له وسجدوا» (٤٢ - ٦٢).

وهكذا يمكن القول، بلغت المعاصرة، إن هذه السورة التي تلمس مرحلة جديدة في

= في رجوعهم هو خروجهم على أنفسهم من الثورة التي كانت قد نشبت ضد النجاشي ملك الحبشة، ويمكن أن يكون السبب شيئاً آخر.

(٣٧) القرطبي، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٣

(٣٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤

الدعوة بالمحمدية، مرحلة الجهر والمجهر على الأصنام، هي علوة عن عرص من عام ومختصر
لـ «برنامج» الدعوة وأنس «المقدمة».

- التأكيد على نبوة محمد (ص) وعلى أن القرآن وحي من الله إليه بواسطة جبريل.

- التأكيد على وحدانية الله ومعى الشريك عنه، والتهكم على الأصنام وتسفيه عمول
من يصدّها

- التأكيد على وجود حيلة أخرى بعد المهات يكون فيها الثواب والعقاب على ما عدم
الإسناد في الدنيا من الأعمال

- الحث على الإنفاق على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله (المصلحة العامة)

- التذكير بمصير الأقوام الماوية الذين كذبوا رُسُلهم.

- لفت الانتباه إلى نظام الكون ككل وكأجراء بوصفه دليلاً على وجود خالق هو وحده
الإله لا شريك له.

- ٥ -

وكما هو واضح فإن هذا «البرنامج» لا يختلف عن برنامج الدعوة السرية إلا في كونه
بتعرض للشرك وللأصنام. وهذا ما أثار قريشاً فتحول موضعها من مجرد الاستهزاء من دعوى
النبوة والقرآن بالحياة بعد المات إلى الصفت والتعديب وحسوف أنواع الإهانة والاضطهاد
وقبل أن نتقل إلى شرح ظروف هذا الاضطهاد وأسبابه العميقة نريد أن نتوقف قليلاً مع
الطريقة التي حصل بها القرآن القول في هذا البرنامج. إن المرحلة الثانية، مرحلة الجهر
بالدعوة في مكة، وتمتد ما بين ست وسبع سنوات (من السنة الرابعة إلى الثالثة عشرة
للمبعث)، إن هذه المرحلة متشهد برول القسم الأكبر من القرآن (بحو الثلثين نزل في مكة
والباقي في المدينة)، وسيكون المخور الرئيسي الذي يدور حوله الخطاب القرآني في هذه الفترة
الطويلة هو الدعوة إلى ببد الشرك وعبادة الأصنام والرد على قريش في دعواها أنها إنما تتبع ما
كان عليه الآباء. وقد اتخذ رد القرآن على قريش صيغاً متعددة من أبرزها توظيف قصص
الآباء مع الإشارة دائماً إلى أن الأقوام الماضية كانوا يبررون عبادتهم للأصنام بكون آسائهم
كانوا يفعلون ذلك.

وهكذا فصلة الآباء مع آسائهم في الحاضر كما في الماضي هي هي: الآباء ضالون وهم
أورثوا الضلال لأبنائهم، وإذن يجب على الأبناء أن «يقطعوا» مع آسائهم في هذه المسألة.
عبادة الأصنام. والفتالة «السياسية» لذلك هو أن الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء،
خاصة إلى الشيايب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة - أية دعوة - تتجه دائماً إلى المستقبل.
ولكن نظر هذه المسألة ودلالاتها «السياسية» تحديراً صحيحاً نورد هنا بعض الأمثلة. لقد ذكر
لفظ والآباء في القرآن الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة المواجهة مع قريش في مكة، في
٢٤ سورة (بعد سورة النجم حسب ترميز التزول) وفي نحو ٣١ آية، وقد جاء ذلك، في

شديد الحرارة، وظل من يتحوم [سكان شديد السواد]، لا يولد ولا كويم، إهم كانوا قبل تلك ترقين»
(٤٤) الواقع ٤١/٥٦ - ٤٥ أنظر أيضاً: المؤسسون ٣٣/٧٣، ١٦٤، الأنبياء ١٣/٢١، هود
(١١٦/١١)

والموقع أن ذكر القرآن الكريم لـ «المال» وأصحابه، في المرحلة الملكية، قد ورد في
موقع الدم والوحيد غالباً. وهناك آيات يقول المقرون عنها إنها برلت في أشخاص معينين
من أغنياء قريش، وكانوا ضد الدعوة للمحمدية، مستهزئين بها في المرحلة السرية، ثم
أصبحوا محاربوناً في مرحلة الجهر والتهجم على الأصنام. من ذلك ما يروى من أن هم النبي
(ص) لمكئ به أبي طه، واسمه عبد العزي بن عبد المطلب، كان شديداً على النبي هو
وامراته أم جميل تحت أبي سفيان، وكان أبو طه يقول في بعض ما يقول «يعدني محمد لشبه لا
أراه، يرعني لها كائنة بعد الموت، فإذا وضع في يدي بعد ذلك، ثم يفتح في يديه ويقول نيا لكيا، ما أرى
فيكيا شيئاً مما يقول محمد»^{٣٠}. وكانت امراته أم جميل ترمي الخطب المشوك في طريق النبي،
فنزلت فيها هي وزوجها سورة المسد: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي طَهٍ وَيَبَّتْ، مَا أَخْبَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، بَعْضُ
بِرِّهِمَا دَأَى يَدَيْهِ، وَالْمَرْفَقَةُ حَمْلَةُ الْخَطْبِ، فِي جَهَنَّمَ حَيْلٌ مِنْ قَسْبِهِ» (٥ المسد ١/١١١ - ٥).

وكان أبو جهل بن هشام بن المغيرة المخزومي من كبار أغنياء قريش المحاربين للدعوة
المحمدية. يروى أنه قال يوماً لحياضة من قريش «هل يضر محمد وجهه بين أظهركم؟ قليل نعم
قال واللات والعزى لئن رأيته يعمل لأطأ على ربه ولأعفرن وجهه بالتراب»، فنزل فيه قوله تعالى:
«كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِنْفٍ» (١ المعلق ١/٩٦ - ٧). ومن كبار قريش الذين نزلت
فيهم آيات كثيرة ترد عليهم وتوعدهم. الوليد بن المغيرة المخزومي، وكان يلقب بـ «وحيد
قومه» لرئاسته ويساره: «كان له الرورع والصرع والتجارة وعدد كبير من الأبناء يعيشون معه
في مكة، شهرداً حاضرين، لم يكوبروا في حاجة إلى الملب عنها لتجارة لو غيرها»^{٣١}، وفيه نزل
قوله تعالى: «خِذْ مِنْ مَخْلُوفَاتِهِ» وجمعت له مالا عظيماً، وبنو شهرداً، ومهدت له نهجاً» (٤
المذثر ١١/٧٤ - ١٤)، وفيه نزل قوله أيضاً: «لَا تَطْعَمُ الْكَلْبِ، وَهُمْ لَوْ تَفْجِنُ لِيَعْمُونَ» (لوتين
هم فبسوى لك)، ولا تطعم كل حلاف مهين، هلم مشاء بجمع، متاع للخير معتد ثيم، حُلَّ بعد ذلك ربيهم
[عبط دمي في قومهم ادخل أبوه في الثامنة عشرة من عمره] أن كان ذا مال ودين، إذا نزل عليه آياتنا قال أساطير
الأنبياء» (٢ المفلح ٨/٦٨ - ١٥) وكان الوليد بن المغيرة هذا يتحلف عن النبي بسوء في
مجالس قريش هو وأمية بن خلف وكان غنياً مثله فنزل فيه: «وَيْلٌ لَكُلِّ مُزَيَّزَةٍ، السَّيِّئِ حَمِّ مَالاً
وَعَنْدِ، بِحَسْبٍ أَنْ مَالَهُ أَخْلَفَهُ، كَلَّا لَيَبْدُنَّ فِي الْخَطْمَةِ» (٣٣ الحمرة ١/١٠٤ - ٤)

(٣٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٥١ وهناك رواية أخرى تربط سورة «المسد» بقول أبي
هب نرسول (ص) «يا لك ألقاً جمتهاء وذلك حين جمع قومه ليدعوهم إلى الإسلام عندما أمر بالجهر بالدعوة.
ومضى معتد أن تاريخ نزول سورة «المسد» حسب الترتيب الذي وضعها فيه جميع من بحثوا في هذا الموضوع،
يقضي أن تكون قد نزلت قبل صدور الأمر بالجهر بالدعوة

(٣١) الرعشري، الكشف عن حقائق التزوير وعميون الأقويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٨٢

وكان الوليد بن المغيرة يقول: أنزل هذا القرآن على محمد وأترك أنا عظيم مكة وحرمة بني مسعود عظيم الطائف^(٣٢)، فنزل فيه: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم، لقمناهم يومئذ برحمة ربك، نحن قسنا بينهم مدينتهم في الحيلة الدنيا ورضا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ [س المائدة]، ولولا أن يكون الناس أمة واحدة [على الكفر] لجمنا لمن يكفر بالرحمن ليومئذ سقنا من فضة ومصلح عليها يظهرون، وليسومهم أبواباً ومزوراً [من فضة كذلك] عليها يتكتون، وزخرفاً [دمناً] وإن كل ذلك لا متاع الحيلة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴿٦٢﴾ الزحرف ٤٣/٣١ - ٣٥ ونزل في أبي الأشد بن كلداء وكان غنياً قوياً شديداً ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد، أتخسب أن لن يقدر عليه أحد، يقول لعلني مالاً أبداً﴾ [كثيراً] ١٠٠ ﴿٣٥﴾ البلد ٤/٩٠ - ٩١، ونزل في أبي سفيان: ﴿وإنما من يعجل ليلتي، وكذب بالأنبياء، فسيسره لغيري، وما ينفي عنه ملك إلا نفي﴾ (١٨ الليل ٩٢/٨ - ١١)

إضافة إلى هذا النوع من الآيات التي نزلت في أشخاص معروفين تنمي عليهم طغيانهم المالي هناك آيات كثيرة أخرى ذكر فيها المال في سياق الذم والوعيد (ورد ذلك في أكثر من عشرين سورة مكية) أما في السور المدنية فقد ذكر المال فيها إما في سياق الحث على الإحسان إلى الفقراء والمساكين، وإما في الحث على المسامحة في تجهيز الجيوش لقتال المشركين وإما في سياق دم الرءاء والعمل والتنبذ بسلطة المال وطغيانه

من ذلك مثلاً - وسنقتصر هنا على بعض ما ورد في القرآن المكي مرتباً حسب تاريخ النزول - ما يلي: ﴿ولما الإنسان﴾ [الكافرون] إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه وثمنه ليقول ربنا أنكر من، وأما إذا ما ابتلاه فليسر عليه رزقه ليقول ربنا أنكر من، كلا بل لا تكرمونهم، ولا تحضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لما، وتحبون المال حباً جباناً ﴿٩﴾ المجر ٨٩/١٥ - ٢٠ ويدعو موسى على فرعون وأهله لظلمتهم بأموالهم. ﴿وقال موسى ربنا إنك أنت خير فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا من سيئك ربنا اطعن على أموالهم﴾ [استغنيا] ونشد على قلوبهم فلا يزمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴿٤٩﴾ يونس ٨٨/١٠ والفصص في القرآن هي، كما أشرنا، للمبرة والذكرى ومن أجل صرب المثل، وبالتالي فهي مجال للمبالغة. فموسى هنا كمثل محمد (ص) وفرعون كمثل الوليد بن المغيرة أو غيره من أغنياء قريش. يؤكد هذا المعنى الحكم العام الصاغر في حق المترففين الذين يفتخرون بكثرة أولادهم وأموالهم ويكذبون الرسل، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون، وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمؤمنين﴾ (٥٦ سبأ ٣٤/٣٥ - ٣٥). ويقرأ في سورة الكهف: ﴿واضرب لهم مثلاً رجلين﴾ [كاهن ومؤمن] جعلنا لأحدهما جسدياً من أعنان وحققنا شغل وجعلنا بينهما درهماً، كلنا لجنين، أنت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا عراها مبراً، وكان له﴾ [الكافرون] ثم قال لصاحبه﴾ [المؤمن] وهو يحطوه أنت أكثر مشك ملاً وأحر نفعاً، ودعبل جنته﴾ [بستانه] وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً، وما أظن الساعة قائمة وثبت رعدك إلى ربنا لأجدن غيراً منها مثلاً﴾ (٦٧ الكهف ١٨/٣٢ - ٣٦). وقرأ في سورة نوح: ﴿وقال نوح رب إنهم عصوي﴾ [أي قومه] واتبعوا من لم ينزهه الله وولده إلا غسلاً، ومكروا مكراً كيثراً، وقالوا لا مدون لما نكتم ولا تدون وقاً ولا سواها ولا يثوث ويثوث ونسراً﴾ [السياء أصنامهم]، وقد أصحوا كثيراً﴾ [من الناس] فكان

جراؤهم الطوفان والغرق)، ولا تزيد الظلم إلا ضللاً... وقال نوح رب لا تطر على الأرض من الكافرين ثياراً [ساراً في السار]، إنك إن تلوهم يضلوا ويضلوك ولا يلتوا إلا ضلماً كضلالهم (٦٩ نوح ٧١/٢١ - ٧٧).

وكما قرن القرآن بين المترفين وطغيان المال وبين الشرك والضلال قرن كذلك بين المستكبرين والمستضعفين: فالمتكبرون هم المدَّعون للعظمة، ومنه الكبرياء والتكبر والكبر، بمعنى واحد: الظهور بمظهر العظمة، ومنه الكِبَارُ: «كِبَارُ الإثم والقواحش». المتكبرون والمترفون هم في صف واحد، إنهم يشكرون «ملاً القوم» وهم «الكافرون والمشركون». وفي مقابل هؤلاء: المستضعفون، وهم المضطهدون الذين استضعفهم وأنغم المتكبرون. والمستضعفون هم في الغالب مؤمنون. وفي القرآن مواضع عديدة فيها تقابل ومواجهة بين الطرفين على شكل حوار في إطار قصص الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لئن آمن منهم لأملمون أن صالحاً مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون، قال الذين استكبروا إنا بالذي أئتم به كافرون﴾ (٣٨ الأعراف ٧/٧٥ - ٧٦) وأيضاً: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لئن لم يُفْرَجْناك يا شبيب والذين آمنوا معك من قريتنا لو لقنوك في ملأنا﴾ (نفس السورة ٨٨). وتارة يرد الحوار في «المستقبل»، في الآخرة. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لئن يؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الضعفاء للذين استكبروا لولا أنكم لكم مؤمنين، قال الذين استكبروا للذين استضعفوا ألئن صدقناكم من القول بعد إذ جاءكم بل كذبكم بجهنم﴾ (٥٨ غافر ٤٠/٤٧ - ٤٨). وبكيفية عامة: ﴿ويردوا له جميعاً فقال الضعفاء للذين استكبروا، إنا كنا لكم نبياً فهل أئتم مننونا منا من عذاب الله من شيء لعلوا لو عدنا الله بدينناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محمٍ﴾ (٧٠ إبراهيم ١٤/٢١).

- ٦ -

ومن الكلام من للمستضعفين والمستكبرين على مستوى القصص ومزج المثل للدكرى والمبرة وبناء الوعي وتشكيله تنقل إلى وصية الفريقين كما عاشتها الدعوة المحمدية في مكة على مستوى الواقع اليومي. انبعا بالمستضعفين لأن الكلام هم يتلجج في إطار «المقيدة»، إذ لم تكن لهم قبائل ولم يكن لهم مال، فلو كانهم إذن تحمده «المقيدة» وليس «القبيلة» ولا «العيلة».

سبب أن أشرنا إلى أن المسلمين الأوائل كانوا «من أحداث الرجال وصحاء الناس». أما وأحداث الرجال فهم أولئك الذين أسلموا وهم أطفال أو شبان وكانت لهم قبائل تحميهم وتحميهم من أن يصيبهم أذى من أية جهة لأن إيمانهم، سواء بسبب معتقداتهم أو

بسبب آخر هو عدوان على القبيلة كلها. وإلى هذا الصنف كان ينتمي أبو بكر وطلحة (من نيم) وعثمان بن عفان وأبو حذيفة بن ربيعة وحالد بن سعيد بن العاصي (بني عبد شمس / بني لحيان) والزبير بن العوام (بني أسد) وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعمير أخوه والمطلب بن أزهر (زهرة) وأبو سلمة والأرقم بن الأرقم وعياش بن أبي ربيعة (بني محروم) وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعمير بن عبد الله النحام (من عدي) وعثمان بن مظعون وأولاده وحاطب بن الحارث وأخوه (جميع) وحيس (من سهم) وأبو عبيدة بن الجراح (من الحارث من فهر) وسليط بن عمرو وأخوه حاطب (بني علس) وحفص بن أبي طالب (بني هاشم) وعبيدة بن الحارث (من بني المطلب). هؤلاء ومن أسلم معهم من سنانهم أو قريباتهم كانت تحميمهم قياتهم، وكان منهم أولاد الأعياء مثل خالد بن سعيد بن العاصي الذي كان أبوه من أعلى أهل مكة ومن أصحاب النعوذ فيها، كما كان منهم تجار متوسط الحال مثل أبي بكر وعثمان.

لم يكن هؤلاء إحد من «ضعفاء الناس» المستضعفين وإنما المستضعفون باصطلاح ذلك الوقت هم «قوم لا عشار لهم بمكة وليست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعدبهم بالرمضاء بأصناف بهار ليرجعوا من دينهم»^(٣٣)، وذلك عندما دخلت الدعوة المحمدية في مرحلة الجهر وأخذ النبي يتهجم على آلهة قريش. من هؤلاء المستضعفين بلال بن رباح كان أبوه وأمه من سبي الحبشة، وكان من موالي بني جمح، وكان أمية بن خلف زعيمهم «مجرجه إذا حيت الظهيرة وطرحه من ظهره في بطحاء مكة ثم يأسر بالصخرة العظيمة فترصع حل صدره فيقول له لا تزال هكذا حتى تموت أو تكسر بمحمد وتبعد ثلاث والعمرى، فيقول وهو في تلك البلاء أخذ أحده. وقد انقذه أبو بكر بأن استبدله بفلام له لم يرد الدحول في الإسلام فدفعه إلى أمية بن خلف وأحد بلالاً واعتقه»^(٣٤) ومنهم عمار بن ياسر الحبشي أسلم هو وأبوه وأمه بعد بضعة وثلاثين رجلاً أسلموا قبله، وذلك في المرحلة السرية من الدعوة، وكان حليفاً لبني هزؤم، فكانوا يخرجونه هو وأباه وأمه إلى رمضان مكة وكان الرسول يمر بهم ويقول لهم: «صبراً آل ياسر، موعدكم الجنة»، فبات ياسر تحت التعذيب. «وأنفلت امرأته سبية القول لاني جعل فطمتها في ليلها بحربة في يديه فانتد وأمسأ عمار فقد سجا بنصبه عندما أصطر إلى النطق تحت التعذيب بما طلب منه أبو جهل وكانت قريش يضربون المسلم من المستضعفين ويحرقونه ويحطونه حتى ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضر ندي برن به حتى يعطيهم ما سألوه من الفضة، حتى يقولوا له ثلاث والعمرى إليك من دون الله، فيقول نعم، حتى أن يجعل أئمنهم فيقولون له. لعنا الجمل إليك من دون الله، فيقول نعم، انتداء منهم بما يعلمون من جهده»^(٣٥).

تلك كانت معاملة قريش للمستضعفين من المسلمين أمثال بلال وعمار ونصابت بن الأارت وصهيب من سنان الرومي وعامر بن فهيرة وأبو فكيهة وزبيرة والهدية وأم عيسى

(٣٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٧٧

(٣٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣١٨.

(٣٥) ص للرجع، ج ١، ص ٢٢٠

وحيثهم عبيد أو موال أما معاملتهم للأعضاء الآخرين في الجماعة الإسلامية الأولى من كانت لهم مائل تحميمهم فكانت تختلف. لقد كان أبو جهل إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف وسمه أنه وأجره وقال: بركت دين ليك وهو خير منك، تسبهن حاكمك وتقبلن دايك وتصحن شرفك. وإن كان سحره قال: والله لتكسبن تجلوتك ولتليكن مالك، وإن كان صحيحاً صرته وأعزى به^(٣٦). وكان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للتجار ضاعوا السعر على أصحاب محمد وقاطعوهم ولا تشربوا منهم وأنا أعوص لكم ما تحسرومه بسبب ذلك. وقد أثر ذلك فعلاً في مكاسب المسلمين ووجوه معاشهم^(٣٧) فلما رأى رسول الله (ص) ما يصيب أصحابه من البلاء^(٣٨) قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه^(٣٩). وكانت أرض الحشة متجراً لقريش يتجرون فيها ويحلبون فيها دغاً من الرزق وأما ومتجراً حساً^(٤٠).

وهاجر فريق من المسلمين إلى الحشة في السنة الخامسة من بدء نزول الوحي، وكان عند الذين هاجروا ثلاثة وثلاثين رجلاً: واحد من بني هاشم وسبعة من بني أمية ومثلهم من بني أسد بن خزيمة وشخصان من بني عبد شمس وواحد من بني نوفل وأربعة من بني أسد بن عبد العزى وواحد من بني عبد قصى وخمسة من بني عبد الدار وسبعة من بني زهرة وإثنان من بني تيم وثمانية من بني غنوم وإثنان من بني نجح وأربعة عشر من بني سهم وخمسة من بني عدي وثمانية من بني عامر ومثلهم من بني حارث بن فهر وواضح أنهم جميعاً من أبناء القبائل سوى خمسة هم من الخلفاء وليس فيهم أحد من «المستضعفين». وهناك شك فيها إذا كان عامر بن ياسر قد هاجر معهم عبر أن الراجح هو أنه بقي في مكة مع رملاته «المستضعفين».

وبدون شك فإن هذا التمييز الذي أقامه قريش في معاملتها للمسلمين الأوائل، إذا لم يكن قد ظهر له أثر وانعكاسات في صفوف الجماعة الإسلامية زمن الدعوة، فإن آثاره المكيونة متحركة وتنميتها ظروف وملازمات أخرى عندما تتحول الدعوة إلى دولة يعرض لها ما يعرض لكل دولة، كما سرى لاحقاً. أما الآن فيهما في هذه المرحلة من بحثنا أن نتعرف على العوامل التي جعلت قريشاً نقيض ذلك التمييز: لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على إيذاء وتضليل أو قتل أتباعها من غير العبيد والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) على آلهم وأصنامهم؟

السؤال الأول ينقلنا مباشرة إلى «القبيلة» وهي موضوع الفصل التالي. أما السؤال الثاني فسيقلنا إلى «العنينة» في الفصل الذي يليه.

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢١.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٤٦.

الفصل الثاني من الدعوة إلى الدولة : القبيلة

يتناول هذا الفصل دور القبيلة، ملجأً واجيالاً، في الممارسة السياسية، ممارسة سلطة الجماعة، التي تعرضت لها الدعوة المحمدية أو امتدادات منها، من يوم قيامها إلى أن أصبحت لها دولة. إن هذا يعني أن مجال القبيلة هنا سيكون محصوراً، في مكة أولاً، بين القبائل القرشية، وفي المدينة ثانياً، بين الفئات التي تسكنت فيها بعد هجرة النبي (ص) إليها. ومفعول القبيلة في هذه المرحلة، وأصعب به العرة والتأخر وما في معناهما، كان مفعولاً «طبيعياً» فطرياً، بمعنى أنه لم يكن بحركة غير ما يشكل من القبيلة قبيلة وهو «القراية» بالنسب أو ما في معناه كالولاء والخلف والجوار.

أما القبيلة بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جد أهل مشترك انتهت بميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، وفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها «مفعول القبيلة» في معناه الصداقي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الصراع القبلي» وقهواء: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب». أما القبيلة بهذا المعنى وحمل هذا المستوى فلن يظهر لها أثر واضح إلا في مرحلة لاحقة، مرحلة احتدام الصراع داخل الدولة التي أقامت الدعوة المحمدية، كما نرى فيما بعد. أما الآن فسنقتصر اهتمامنا على مفعول القبيلة بمعناه كما ظهر في مكة والمدينة زمن الدعوة.

- ١ -

يبدأ تاريخ مكة السياسي، المعروف، الذي كان له امتدادات إلى زمن الدعوة المحمدية، يبدأ بـ «يحيى بن كلاب الجند الرابع للنبي (ص) وقد عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، قبل نحو قرن ونصف القرن من ميلاد الرسول (ص). ويتهيأ سبب قصي إلى مهر، وهو اللقب بقرش، ثم يرتفع به الساجون إلى عدنان: جد عرب الشمال. فهو:

قهي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (فهرش) بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ويرفع الساسون شجرة النسب هذه إلى إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، ولكن مع اختلاف كبير بينهم.

واسم «فهرش» كان يطلق قبل الدعوة المحمدية وأسماعها وبعدما على مجموعة من القبائل سببت إلى «فهر» المذكور، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها السلطة عليها صار هذا اللقب يميزها عن القبائل العربية الأخرى، ولذلك كثيراً ما يصادف عبارة «فهرش والعرب» سرك جانباً «العرب»، إلى مرحلة لاحقة، لهنم هنا بـ «فهرش» فقط، وذلك في حدود ما نحتاج إليه لنهم الدور الذي لعبته «القبيلة» أثناء الدعوة المحمدية في مكة خاصة.

كانت القبائل التي سكنت مكة زمن الدعوة المحمدية هي التالية: (١) بنو الحارث بن فهر (فهرش)؛ (٢) بنو محارب بن فهر؛ (٣) بنو عامر بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٤) بنو هدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٥) بنو جح بن عمرو بن هصيص بن هدي بن كعب بن لؤي. (٦) بنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي (٧) بنو نعيم بن مرة بن كعب بن لؤي (٨) بنو مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي (٩) بنو رهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي (١٠) بنو أسد بن عبد العري بن قهي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي (١١) بنو عبد الدار بن قهي بن كلاب (١٢) بنو عبد مناف بن قهي بن كلاب. وقد ترك عبد مناف هذا أربعة أبناء هم المطلب وبوفل وعبد شمس وهاشم، وهذا الأخير هو أبو عبد المطلب والد عبد الله أبي محمد (ص).

كانت هذه المجموعة القبلية تعيش في مكة بدون سلطة مركزية. لقد كانت السلطة، وهي معنوية بالغة ولكن غير قهرية، لشيوخ هذه المجموعة المشتركة في النسب المتجاورة في السكن (كانت تسكن بطاح مكة، أي داخلها، بينما كانت تسكن في ضواحيها قبائل أخرى أقل أهمية تسمى بـ «فهرش الظواهر»). كان قهي بن كلاب «أول بني كعب بن لؤي أصاب ملكاً أصاح له به قومه»^(١) وتحكي المصادر القديمة قصة ذلك فتذكر أن قصياً مشأ عند أخواله بقضاة التي كانت تقطع مشارف الشام. وعندما شب وكبر جاء مكة فتزوج من بنت حليل الحراعي الذي كان سيد مكة يومئذ. وكان بنو حارثة بن عمرو الملقب بحراصة عريقاً من الأزد رحلوا من ألبس بعد أن يارب وأتجهوا شمالاً، فالتقوا في مكة بعد أن انتروا السيادة عليها من جدهم فحطوا. وكان رئيسهم عمرو بن لحي الذي يقال إنه هو الذي جاء إليها بالأصم من الشام. استولى قهي على مكة سنة ٤٤٠ م فورث «ملك» أبي رويته حليل الحراعي المذكور بعد أن انتزع من قبيلته مستعيناً في ذلك بقضاة أخواله (أحوال قهي) صمم قهي القبائل القرشية التي كانت مفرقة في كتانة التي كانت بلزلة جنوب مكة قرياً من الساحل العربي، بينما مزحت حراصة إلى الجنوب الشرقي منها. وكانت وظائف السيادة في مكة هي

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة مراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٧٤.

وحدة الكعبة وسقاية الحجاج ورفادتهم (أي إطفائهم)، إضافة إلى حمل اللواء عند الحرب وقد أسس قصي دار الندوة يجتمع فيها سادة قريش للتداول في شؤونهم المشتركة

كان لقصي أربعة أولاد هم - عبد الدار وعبد مناف وعبد العزي وعبد قصي - كان عبد مناف وقد شرف وماك آية ودعب كل منعبه إذ كان تاجراً كبيراً، وكذلك كان عبد العزي وعبد قصي أما عبد الدار، وكان أكبرهم، فقد أسند إليه أبوه وظائف الرئاسة في مكة من حجابة وسقاية ورفادة. إلخ، وقد أورث هذه الوظائف لأبنائه من بعده فقام بسو عبد مناف - بسو عمهم - بإحسانهم على السيادة وظائفها، واشتد الصراع بين الطرفين فتحالف كل منهما مع من مال إليه من القبائل القريشية الأخرى، فأصبحت قريش ككتلتين: بسو عبد مناف وقد حالهم بسو أمية وبسو زهرة وبسو تميم وبسو الحارث بن فهر من جهة، وبسو عبد الدار بحالهم بسو عمرو وبسو خنيس وبسو عدي من جهة أخرى، بينما بقي بنو عامر وبسو محارب على اتحاد (سمي الفريق الأول بـ «المطلبين» لأنهم غمّسوا أيديهم في جفنة من المطيب عند عقد الحلف بينهم، بينما سمي الفريق الثاني بـ «لعمق الدم» لأنهم غمّسوا أيديهم في الدم، ومطلق عليهم اسم «الأحلاف») غير أن الطرفين جمعا في نهاية الأمر إلى الصلح فتقاسم أبناء العم (المشركون، بسو عبد مناف وبسو عبد الدار، وظائف السيادة في مكة، فكانت السقاية والرفادة لبني عبد مناف والحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار^(٢)

غير أن مثل هذه التحالفات التي تجري على صعيد الإطار القبلي الموسع لم تكن لتففي عن التقاسم بين أبناء العم، داخل الحلف الواحد وهكذا فالتنافس والصراع سرعان ما نشأ وترسخا بين بني عبد مناف وبعضهم مع بعض - بسو هاشم من جهة وبسو أمية من جهة أخرى - لقد كان لعبد مناف، كما قلنا، أربعة أبناء هم هاشم والمطلب وموفل وعبد شمس. وقد حدث أن عرس موفل إلى رثج (مساحة أرض) في ملك ابن أخيه عبد المطلب بن هاشم. فاستغاث هذا الأخير برجال قومه فلم يجوه وقالوا له لسا بداخلين بينك وبين عمك، فاضطر إلى الكتابة إلى أحواله بني النجار بيثرب (المدينة)، وكانت روجة هاشم منهم، فأعاثوه وجؤوا مكة وأعادوا له حقه من عمه موفل، فكان ذلك مما دفع هذا الأخير إلى أن تحالف مع أبناء عمه بني عبد شمس ضد أبناء عمه الآخرين بني هاشم، بينما دعا عبد المطلب بن هاشم رجلاً من خزاعة، وهم يميّون بأحوالهم، إلى الدخول معه في حلف فعملوا وكان هذا الحلف أثره في فتح مكة، إذ تحالفت خزاعة مع النبي ضد قريش وحلفائها أثناء صلح الحديبية كما سنرى بعد^(٣).

كان بين هاشم وأخيه عبد شمس منافسة، ويقال إنها ولها ثوامين وقد تحولت هذه المنافسة إلى صراع مكشوف بين أمية بن عبد شمس، وكان كثير المال والأولاد، وبين عمه

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٣

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٠٢ - ٥٠٣

هاشم، الذي كانت إليه الرفادة والسقاية، معروفاً بالكرم والسخاء، فتناكر الرجلان، كل منهما ادعى أنه أعز مهراً وأرفع مكانة، وتراءتا على خسين نافذة تنحدر بمكة يدفعها المهزم ويجبو عنها عشر سنين، واحكما في ذلك إلى كاهن خزاعة فحكم بينهما بقوله - وهذا مودح من سجع الكهان: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والعمام للطير، وما سالجوا من طائر، وما اعتدى من سافر، من صجد وغائر، لقد سبق هاشم أمية إلى الماء، أول مرة وآخر». فكان النصر لهاشم فأخذ الإبل من أمية وسحرها وأطعم الناس من لحمها، بنسب سافر أمية إلى الشام حيث أدام عشر سنين «فكان هذا أول عداوة بين بني أمية وبني هاشم» ثم تناكر حرب بن أمية وعبد المطلب بن هاشم إلى نوفل بن عبد العري، جد عمر بن الخطاب، فحكم لعبد المطلب وقدم داب مرة أحد التجار اليمنيين إلى مكة وباع سلعة إلى العاصي بن وائل، زعيم بني سهم، فأبطل هذا الأخير في دفع الثمن إليه ومأمله كثيراً حتى يئس، فجاء اليمني إلى مكة وعرض ظلامته على رجال قريش، فوقف إلى حاتيه بنو هاشم (وهاشم زوجته من بني النجار من يثرب وهم من اليمن) ومعهم بنو المطلب وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر الذين عقدوا إثر ذلك حلقة بينهم «تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجنحوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم عن دخلها من سائر الناس إلا لأمرهم وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف «حلف الفضول»^(١) (وقد شهد الرسول (ص) هذا الحلف وكان ما يزال شاباً لم يوح إليه بعد).

واضح أن هذا الحلف هو امتداد لحلف «المطييين» ولم يبق خارجاً، من المطييين، سوى بني عبد شمس وبني نوفل، وذلك بسبب النزاع الذي كان قائماً بين بني عبد شمس وبين هاشم وابنه عبد المطلب كما رأينا. وهكذا يكون بنو عبد شمس (بنو أمية وبنو أبي العاصي) وبنو نوفل قد انضموا موضوعياً إلى فريق «الأحلاف» (لغة الدم). وبذلك أصبحت الحارطة القبلية القرشية في مكة زمى الدعوة المحمدية كما يلي: بنو هاشم والمطلب ومعهم تميم وزهرة وعدي والحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسد وعامر من جهة أخرى، وبنو غزوم وسهم وحج وعبد الدار من جهة ثالثة. وكان بين المجموعة الثانية والثالثة مصالح تجارية، مما جعل بني غزوم وبني عبد شمس يفتقرون في صف واحد ضد النبي وأهله بني هاشم.

هذه الشبكة من العلاقات القبلية - تحالفات للمرة والنصرة إضافة إلى علاقات الجوار - كانت تفسد حتماً دون للمسلم بأي فرد من هذه القبائل لأن كل سوء أو أذى يتعرض له الفرد تعتبر القبيلة مسألاً كلها والقبيلة هي دائماً في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى، من حقها أن تطلب التبعة منها، فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة يسمي إليها بالنسب أو بالخلف أو بالجوار عند اشتعال نلر حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية، من بني غزوم وبني أمية وغيرهم، لم يستطيعوا إبداء أسماء القبائل القرشية من المسلمين. والملاحظات التالية توضح ذلك بصفة ملموسة.

(٤) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

روى البخلوي وغيره أن النبي (ص) قال: «ما بعث الله نبياً إلا في منة من قومه». بالمعمل ذلك ما حدث مع رسول الإسلام تذكر مصاحداً التاريخية أنه عندما جاء الوحي إلى النبي (ص) يأمره أن «اصدع بما أمر وأقلع عشيرتك الأقربين»، دعا رجال عشيرته بني هاشم ومعهم من بني المطلب بن عبد مناف فكانوا حوله ولزموا رجلاً، ولما اجتمعوا خطب فيهم فقال: «إن الرائد لا يكذب لعله، والله الذي لا إله إلا هو في رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لنعمون كما نأمون، ولنبحث كما تستفلون، ولنحسب بما نعملون، وإننا لجلّة أبدأ أو الظر أبدأ» فقال أبو طالب (عم النبي) ما أحب إلينا معلونك وأقبلنا نصيحتك ولشد تصديقنا لحديثك، وعزلاً بنو أبيك مجمعون وإننا أحسنهم، غير أني أسرعهم إلى ما أحب فأمض لما أمرت فوالله لا تزال أحوطك وأسلمك، غير أن هي لا تطلوحي على فراخ دين عبد المطلب فقال أبو طالب والله السوء، غدوا على يدك قبل أن يأخذ غيركم فقال أبو طالب والله لنسبه ما بقناه^١. ومعلوم أن محمداً (ص) كان قد توفي والده عبدالله وهو جالس في بطن أمه (أو صبي في المهد) فكفله جده عبد المطلب، فلما مات كمله عمه أبو طالب وكان ما ير ل صبياً ابن ثلثي سنين ويبدو أن كفالة أبي طالب لابن أخيه - دون أخوته الآخرين أبي لهب والعباس - ترجع إلى أن عبد الله والد النبي كان هو وأبو طالب أخوين لأب وأم أيسما كان أبو لهب والعباس من أم أخرى. أما عداوة أبي لهب للنبي (ص) فترجع - على صعيد القبيلة دائماً - في جره منها إلى ما ذكرنا (كان من لم خير أم أبيه) وإلى تأثير زوجته أم جميل، أخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس الذي كان هو الآخر من الد خصوم الدعوة المحمدية.

ومهما يكن، فلكتابات تاريخياً أن أبا طالب هو الذي مع وحى النبي (ص) من أدى قريش، عندما أخذ يذكر أحسابهم وأهلهم سوء. وقد تدخل كبار قريش مراراً إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة أهلهم. وهكذا شكلوا ذات مرة وفداً يتألف من عتبة وشيبة ابني ربيعة بن عبد شمس، وأبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وأبي البختري العاصي بن هاشم بن المطلب بن أسد، والأسود بن المطلب بن أسد، وأبي جهل، عمرو - وكان يكنى أبا الحكم - بن هشام بن المغيرة بن عمرو بن عمرو، والوليد بن المغيرة بن عمرو بن عمرو، ومنه ابنه الحجاج بن حليفة بن سعد بن منهم، والعاصي بن وائل بن سهم . . . ولذا كان يتألف كما هو واضح من رؤساء المجموعة القبلية للنخبة لبني هاشم المتحالفة ضدهم. قالوا لأبي طالب: «يا أبا طالب إن ابن أخيك قد سب أمتنا وعاب ديننا وصفه أحلاماً وصلل أبادنا، لئلا أن تكفه عنا ولما أن نخلي بيتنا وبينه، فذلك حل مثل ما نحن عليه من خلافه فتخبرك». وعندما لاحظوا أن محمداً (ص) يفضي في التهجم على أهلهم ذهبوا ثمانية إلى أبي طالب وقالوا له، مهلدين: «إنا قد استبينك من ابن أخيك فلم نكف عنه، وإننا والله لا نصبر على هذا من شتم أمتنا ونسبه أحلاماً وعيب أمتنا حتى نكف عنه لو تنازلنا وإياك في ذلك حتى يملك أحد القريتين». أخبر أبو طالب محمداً ابن أخيه بتهديد قريش فيما قال من ذلك شيئاً، بل مضى على نفس النهج الذي كان عليه. فاجتمع رؤساء قريش وقرروا هذه المرة مسلومة أبي طالب وإخراجهم، فذهبوا إليه

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

بمعاودة من الوليد بن المعيرة المحرومي وقالوا له: «يا أبا طالب هذا عيلة من الوليد أمة [لتوى] في في
 قريش وأحمله، فمَنَعَكَ عقله وبصره وأَمْنَهُ ولَدًا فهو لك، وأسلم إليسا ابن أخيك هذا الذي خالف بيت
 ودين آبائك وقرى جماعة قومك وسفه أحلامهم، فقتله، فإِذَا هو رجل برجل» رفض أبو طالب هذا
 العرض بقوة. وعندما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماضٍ في حمايه ابن أخيه، أرادوا الصلح
 عليه وعلى النبي (ص) بأَسْلُوبٍ آخر «فوشَّت كل قبيلة على من فيهم من المسلمين (المستضعفين)
 يمدونهم ويسوونهم من دينهم» فما رأى أبو طالب أن قريشاً قد تَمَدَّدَ بعد ذلك يدها إلى ابن أخيه
 جمع بني هاشم وبني المطلب «قدماهم إلى ما هو عليه من مع رسول الله (ص) والقيام دونه، فاجتمعوا
 إليه وقلعوا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إلا ما كان من أبي طيبة»^(٦) فإنه استمر في معاداته لمحمد (ص)

أصبح الرسول الآن عَمِيماً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم
 لم يستجيبوا لدعوته. غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك
 الوقت سيكون دافعاً^(٧) إلى عمه حمزة إلى الإعلان عن إسلامه في إطار من التعدي «القبلي»
 لخصوم الدعوة المحمدية. ذلك أن أبا جهل المحرومي «مرُّ رسول الله (ص) عند الصفا فأداه
 وشمته ومولاه لبد الله من جدها» [من تيم حنظل بني هاشم] نسمع ذلك فلم يلبث حمزة بن عبد
 المطلب (وصي) أن أقبل مترشحاً قومه راجعاً من قصص له «فالت له يا أبا حمزة [كنية حمزة] لورأيت ما لني
 من أخيك محمد أنصاً من لي بالحكم بن هشام [أبو جهل]» فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي
 جهل فلما وجدته جالساً في جماعة من قريش خاطبه عاصباً «وانشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول،
 فرددت قلبي إن استطعت» فقام رجال من بني مخزوم ليصروا بها جهلاً. غير أن هذا الأخير خاف أن
 يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها فقام وقال لهم: «دعوا أبا حمزة، فلبي والله قد سببت من
 أخيه سباً قبيحاً». فغادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فسلم وبقي متردداً فترة
 من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول (ص) يخبره بذلك^(٨)

وفي ملايسات «قلية» مماثلة كان إسلام عمر بن الخطاب. ذلك أن أخته فاطمة كانت
 قد أسلمت هي وزوجها وكانا يخفيان إسلامهما عنه لأنه كان شديداً على المسلمين (هو من
 قبيلة بني عدي حليلة بني مخزوم وبني عبد الدار = الأخلاف) فقد «خرج عمر يوماً مترشحاً سببه
 يريد رسول الله (ص) ووعظاً من أصحابه وقد ذكروا له أنهم قد اعتنقوا في بيت عبد الصفا... فلقبه بميم بن
 عبد الله فقال له: أين تريد يا عمر فقلل: أريد محمداً، هذا الصلبي الذي فرق امر قريش... فاقته. فقال
 له ميم: والله لقد غرتك نفسك من نفسك يا عمر، أتري بي عبد مناف تزكيت نفسي على الأرض وقد قُتِلَ
 عمداً (لاحظ أنه قال «بني عبد مناف» ولم يقل فقط «بني هاشم وبني المطلب» وذلك لأن
 عمر من بني عدي، فهو خصم قبلي خارجي، فلو قتل هاشمياً لكان على بني عبد مناف
 كدبهم أن يهبوا للثأر) وأصاف قاتلاً» وأتلا سرحع إلى أهل بيتك فقيم أسركم قال: وأي أهل بيتي؟
 قال: خنك وابن خنك وأختك فاطمة بنت الخطاب، فقد والله أسلماء، فخرج عمر وبطش بأس
 عمه فزوج أخته وضرب أخته فشحها فشحته وأحمره بإسلامها فلما رآها تضطر دماً سدم

(٦) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٩

(٧) ان ربط إسلام الصحابة بهوادث اجتماعية هو من قبيل «أساليب الرواية»، ومن عمدة السليم أنه
 يزعم أن الله إذا أراد شيئاً جعل له ميباً ومبطنة

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٩١.

وطلب منها صحيفة كاتنا يقرآن فيها القرآن وفيها سورة وطه فقرأها وقال: وما أحسن هذا الكلام... ثم ذهب إلى النبي (ص) وأعلن إسلامه^(٩).

وهكذا فكل شيء يجري في «القبيلة» لا بد أن يخضع لخطوها. غير أن منطق «القبيلة» ليس وحيد الاتجاه. وهكذا فلما رأيت قريش أن صعوف عمدة (ص) وأصحابه قد تعررت للإسلام حمرة وعمر بن الخطاب، وأن الإسلام أخذ يقشور بين القبائل واجتمعوا واتمروا أن يكسروا كتاباً يعاقبون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا يكسروا إليهم ولا يتكسروهم ولا يبرحهم شيئاً ولا يتبعوه منهم فلما اجتمعوا لتلك كسوة في صحبه ثم ملأوها وتواتروا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة مؤكدين على أنفسهم فلما فعلت قريش ذلك فتملأت يوهاشم وبني المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب فدخلوا معه في شعبه [خارج مكة بين جبيلين] واجتمعوا إليه وخرج من بني هاشم ليوطبه إذ كان دائماً مع قريش عند الرسول (ص).

دبت مقاطعة قريش لبني هاشم وبني المطلب نحرًا من ثلاث سنين، ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قبيلة» إذا كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن «الصحيفة»/«الميثاق» كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل العربية الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هاشم وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل. وإذا كانت «الصحيفة» قد أسلها منطق «القبيلة» فإن «القبيلة» ليست منطقاً وحسب بل هي وجدان أطيأ. وهكذا سينفض وجدان «القبيلة»، ما أبرمه عقلها. ذلك أن شخصاً يدعى هشام بن عمرو بن ربيعة من بني عامر بن لؤي (وتجد كانوا على الحياض بين المطيين والأحلاف) كان قريباً من ناحية الأم، لأحد بني هاشم المحاصرين، فكان يحمل الطعام إليهم كل ليلة. ثم إنه اتصل مع أفراد آخرين ممن لهم علاقة قرابة، من ناحية الأم، مع بني هاشم وانفقوا على نقض الصحيفة، فجاؤوا مجلس قريش بالكعبة، الواحد بعد الآخر، وأعلنوا عن عدم التزامهم بالصحيفة مبررين ذلك بأنهم لم يكسروا قد وافقوا عليها. وهكذا انقسط عقد حصار قريش، فأخرجت الصحيفة من الكعبة فمرفت وخرج يوهاشم من الحصار^(١٠).

وبعد خروج أبي طالب من الحصار مرض مرض موته، فجاء إليه رعياء قريش يريدون أن ينزعوا منه صحيفة نفس لهم كف النبي محمد (ص) عن التمرض لأمتهم مقابل إعطائه ما يرصيه من مال ونفوذ. ذهب إليه وقد منهم يتقدم أبو جهل من بني عمرو وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له: «يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت، وقد حضرنا ما ترى ونحرمنا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك، فادعه فعد له ما وعدنا منته ليكف عنا ونكف عنه ولیدعنا ویدعهم» ردهم فبحث إليه أبو طالب، فجاءه فقال: يا ابن أخي: هؤلاء أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليمطروك ولينفذوا منك. فقال رسول الله (ص) نعم، كلهم واحدة مطوبها فليكون بها العرب وتكن لكم بها العجم فقال أبو جهل: نعم وأبيك. وعشر كلمات فقال: تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه صعدوا بأيديهم ثم قالوا: أترى يا محمد أن تحمل الأمانة وإياها واحداً إن لمرك لعجب. ثم قال بعضهم لبعض: والله ما

(٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٤٢ - ٣٤٦

(١٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٤ وما بعدها

هذا الرجل بمطليكم شيئاً مما تريدون فاطلقوا وانصروا على حين آياتكم». ويقول المفسرون إنه في هذا الحادث نزل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ الْفِتْنَةَ يَلْزُقْهَا كَثُورًا فِي عِزٍّ وَشَقَاقٍ﴾ [ويعجبوا أن جاءهم من غير متفر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، اجعل الآلة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجيب، وانطق الملا منهم أن امضوا وانصروا على الحكم إن هذا لشيء يراد] (٢٨ من ١/٢٨ - ١)

وعن أبي طالب هو وخديجة زوج النبي في سنة واحدة (قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة أعوام) ويحد النبي همه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد ينتميه ويحميه فخرج إلى الباطن ولبس قصرة من ثياب واللثة بهم من قومه، غير أنهم رفضوا بعنه، إذ كانت لهم مصالح اقتصادية مع قريش، فأرسل محمد (ص) إلى الطعم بن عتي بن نوفل بن عبد مناف، في مكة، يطلب منه أن يجيره فأجاره «وأصبح الطعم وقد ليس سلاحه هو وبيوه وبيو أخيه مدحجوا لمسجد (الحرام - الكعبة) فقال له أبو جهل: أجير أم متبع؟ قال بل يجير قال قد أجيرا من أجرت، مدحج النبي (ص) مكة وأقام بها»^١

ومع أنه لم يتقدم أحد من بني هاشم لحماية النبي (ص) بعد وفاة عمه أبي طالب فإن «هواهم» كان مع محمد (ص)، ويقولوا كذلك حتى بعد أن هاجر إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وأخرون من بني هاشم على اتصال به بمدونه بالأخبار يدل على ذلك أن الرسول (ص) قال لأصحابه يوم بدر: «إني عرفت رجلاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً (لقتال النبي) لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منهم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، ومن لقي أبا البختري بن هشام بن الحارث بن الأسد (الذي كان لول من سعى في نقض صحيفة المقاطعة) فلا يقتله، ومن لقي العباس بن عبد المطلب (عم النبي) فلا يقتله فإنه إنما أخرج مستكرهاً وما يدل أيضاً على أن بني هاشم قد أخرجوا مع قريش، لا من رغبة في قتال النبي ولكن فقط تحت ضغط التضامن القبلي، أن كثيرين منهم رجعوا من جيش قريش، بقيادة أبي جهل، ورفضوا المدخول في قتال مع النبي (ص) وذلك بمجرد ما أن علموا بنجاة الفضلة التجارية التي كان عليها أبو سفيان والتي جازوا أصلاً لانقادها ولما رأى رجال أبي جهل ذلك قالوا لهم: «والله لقد عرفنا يا بني هاشم، وإن خرجتم معنا، أن هواكم مع محمد»^٢

- ٣ -

ولم يكن معمول «القبيلة» محصوراً بين الطرفين الحامي للرسول (ص) والطرف الآخر المعادي، بل إنه كان يسري أيضاً داخل هذا الطرف الأخير الذي كان يتكون كلها قسماً من قبائل متحالفة ولكن متنافسة يحكم العلاقات بينها منطق «أنا وأخي على ليس عني، وأنا وابن عني على لفريق»، وهو «المنطق» الذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة العزة لبني هاشم أولاد عمهم الأقرين ضد طغائهم بني غنوم أولاد عمهم الأبعدين. من ذلك مثلاً ما يحكى من

(١١) ابن الأثير، الكفيل في التاريخ، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٥

(١٢) ابن هشام، ص المرجع، ج ١، ص ٦٦٩

أن أبا جهل قال، في سخرية وتهكم، عندما رأى النبي يدخل مكة مع الطعام بين هدي بن نوفل بن عبد مناف الذي أجاره: «هنا نيكم يا بني عبد مناف»، فرد عليه عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، وكان من كبار قريش للمعادين للنبي، ودَّ عليه قتلاً: «وما تنكرون أن يكون منا بهيُّ قَوْمِك؟»^(١٣). ومن ذلك أيضاً ما يروى من أن النبي (ص) مرَّ على أبي جهل وأبي سفيان ومما يحدثان، فلما رآه أبو جهل ضحك وقال: «هنا بني بني عبد مناف ضحك أبو سفيان وقال: انتكرون أن يكون لبني عبد مناف بهيُّ؟»^(١٤). (لنذكر أن أبا جهل من زعماء بني غزوم)، بل إن أبا جهل نفسه لم يتردد في إظهار نعرته القبلية ضد بني غزوم عندما رأى هؤلاء يحسجون على أبي طالب لكرهه لأحار واحداً من المسلمين الذين عادوا من الحبشة عندما شاع خبر تصالح قريش مع النبي، وكان هذا الرجل غزومياً فقد هوى إليه رجال من بني غزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد سمعت ما بين أميك عمداً لما بالك ولصابتك فتمهنا قال: إنه استجارني وهو ليس أمي، وإن أنا لم أسمع ابن أمي لم أسمع ابن أمي. فقام أبو جهل فقال: يا معشر قريش، والله لقد أكثرتم على هذا الشبح [أبي طالب] ما تزالون تؤثيرون عليه في جوارحه من بين قومه. والله لأنتهبن عنه لو لضمُّ من معه في كل ما قام به حتى يبلغ ما أراد. فقالوا بل نصرف عنه يا أبا عتبة؟^(١٥).

ومما يكشف عن تناقض العلاقات التنافسية بين بني أمية وبني غزوم إزاء نبوة محمد (ص) ما يروى من «أن أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام والأعشى بن عمرو بن دهم الطفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة لستموا من رسول الله (ص) وهو يصل من الليل في بيته»، كل منهم على حدة. فلما تعرف الأعشى على صاحبه جاء إلى أبي سفيان وطلب رأيه في الكلام الذي سمعه من النبي (ص) فقال له: «والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها»، ثم ذهب إلى أبي جهل وسأله نفس السؤال فأجاب: «تنازعنا نحن وبنو عبد مناف: أطعموا فاطمتنا، وحلوا فاطمتنا، وأعطوا فاطمتنا، حتى إذا نماهنا على الراكب وكنا كغرمي رهبان فالتوا منا بهيُّ بكنهه المرحي من السماء، فمضى يدرك مثل هذه. والله لا يؤمن به أبداً ولا يصده»^(١٦). ومن قبيل هذا ما يروى من أنه في موقعة بدر خلا أبي بن شريق بلقي جهل فقال له: «أترى محمداً يكتب؟ فقال أبو جهل: كيف يكتب على الله وقد كما نسبه الأمي لأنه ما كتب قط ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السبابة والغلظة والفسورة ثم تكون فيهم النبوة فأي شيء يفر لسانه»^(١٧). وتقول الرواية إنه عندما سمع ابن شريق ذلك ضاخر هو وقومه بنو زهرة وكانوا في ثلاثمائة رجل وترك أبا جهل وقومه وحدهم في مواجهة المسلمين.

بل إن معمول «القبيلة» يمارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة بل بين الأخوين الشقيقين

(١٣) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٥٥.
(١٤) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهامة لباب القول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٥٤٥.
(١٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧١.
(١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣١٥ - ٣١٦.
(١٧) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأثف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢ (بروز: دار المعرفة، [د ت])، ج ٢، ص ٨٢.

وهكذا فضله بني غرور نفسها شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى لم يكن موقعها واحداً وثباتاً في جميع الحالات. فإذا كانوا كجموعة يظهرين متحدتين ضد بني هاشم ومنافسين مع بني أمية فإنهم كانوا محكومين، فيما بينهم، بعلاقات النعمة والصلحية، حتى ولو كانت لعائده حصومهم. ومما يكشف عن ذلك ما يحكى من أن رجلاً منهم ذهبوا إلى هشام بن الوليد، حين أسلم أخوه الوليد بن الوليد بن المغيرة، ليطلبوه منه وليعاقبوه فقالوا له: «إنا قد أردنا أن نعبد هؤلاء النبي (الذي أسلموا من بني غرور وكانوا ثلاثة) على هذا الذي الذي أحدثوا فإننا لا نأمن دست في صبرهم حال هذا، عليكم به معاتوه وإياكم معه». فاقسم بالله أني قتلتموه لاقتل أشرفكم رجلاً^(١٨)

- ٤ -

هذه العلاقات القبلية المقلدة لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسدي/دعوي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيحجر الوضع في مكة تعجيراً، سيشتعلها حرباً أهلية شاملة، ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعمة الأعراب ونظام الجوار. غير أن هذه العلاقات نفسها لم تكن، من جهة أخرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل، لأن النبي صاحب الدعوة منهم، وهذا ما لم يكن يقبله بنو عمومتهم الأقربون بنو أمية، ولا الأبعدون بنو غرور.

ولمّا هذا «الثبات» في العلاقات القبلية في مكة وما وافق ذلك من تعذيب المستضعفين الذين لا قبائل لهم تحميهم، واصطهاد ومضايقة أبناء القبائل، اضطر النبي إلى إيجاد هؤلاء إلى الحبشة مهاجرين، إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تثنى لنفسها طريقاً للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حدوثه إلا بقيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكية من خارجها، وتضربها في الأساس الخادي الذي تقوم عليه. ذلك ما أدركه الرسول (ص) إذ بدأ، بعد أن عمل على تهجير جل أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة، في عرض نفسه على القبائل العربية - غير القرشية - أثناء مواسم الحج. عليه يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم لها القوة العسكرية الخارجية المطلوبة^(١٩) وكما

(١٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١

(١٩) يشهد كثير من الباحثين المعاصرين عن الأسباب التي دعبت النبي (ص) إلى دعوة أصحابه إلى الهجرة إلى الحبشة، وقد قدم مؤتمري وات هذا من الترميمات دجج منها واحدة زعم أن السبب الذي حمل النبي (ص) على ذلك هو حدوث انقسام داخل الجماعة الإسلامية الأولى. قسم مع أبي بكر وقسم مع عثمان بن مظعون، وهذا في نظرنا مجرد تخمين لا يستند إلى الوثائق الكافية، ذلك أنه فضلاً عن كون هذه الفرضية لا تأخذ بعين الاعتبار مكانة أبي بكر فإن الهجرة إلى الحبشة كانت، في رأينا، جزءاً من الاستراتيجية التي سمحت لها بها. استراتيجية السمات عن حليف في القبائل العربية للتحكم من ضرب قريش من الخارج، وهذا ما كان يتطلب إخراج الساحة من المسلمين أثناء القتال القرشية حتى لا تتطعم قريش دهائن تقطع بهم على النبي في حال التحالف مع «قوة خارجية» أو تحملهم على الإرتداد عن الإسلام بدعوى تحالف محمد مع عدو حُرّحي

سرى تعاملت معه القبائل التي خاطبها على أساس أن الأمر يتعلق بـ «مشروع سياسي»
فقاوصته انطلاقاً من حساباتها السياسية.

وهكذا أخذ النبي (ص) يتردد على الأسواق في مواسم الحج، فعرض نفسه على قبيلة
كندة فأبوا عليه، وعلى قبيلة كلب فلم يقبلوا منه، وأتى بني حنيفة فلم يكن أحد من العرب أتبع
عليه رداءً منهم^(٢٠). وعرض نفسه على بني عامر بن صعصعة فقال رجل منهم: «لو أني أحدث
هذا الفئ من مريش لأكلت به العرب» ثم أخذ بفلوص النبي فقال له: «لأريت إن سحر بأبعثك على
أمرك ثم أظهرك الله على من عاصاك، أليكون لنا الأمر بين يديك؟ فقال النبي: «الأمر لله بهصه حيث
يشاء» فقال له: «تتهدف تحوزنا للعرب دونك، فلما أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك»^(٢١).

ثم أتى مجلس شيان بن ثعلبة، ومعه أبو بكر - كما كان الشأن في الغالب في اللقاءات
السابقة، فتحدث أبو بكر وألقى عليهم جملة أمثلة من نوع: «كيف العدد فيكم؟» و«كيف
المنعة فيكم؟» و«كيف الحرب بينكم وبين عدوكم؟»، فلما أجابوه بما يسىء عن قوتهم
وشجاعتهم سألهم: «لو قد بلغكم أنه رسول الله؟ فما عوداه. فرد عليه أحد رؤسائهم،
مفروق بن عمرو: «قد بلغنا أنه يذكر ذلك، فإلى ما تدعوا إليه يا أخا قريش؟». فتقدم رسول الله (ص)
لقال: «أدعوا إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأني رسول الله، وإلى أن تؤذوني وتصروني فإن
قريش قد ظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستمت بالباطل من الحق» فقال مفروق: «هذا حال» بن
قبيلة شيفخا وصاحب دينها فقال هاتى: «قد سمعت مقالتي يا أخا قريش، وإني أرى أن تركنا ديننا
وإلهنا إلهك على دينك لمجلس جلسته إلهاء ليس له أول ولا آخره ذلة في المرأى وقلة نظري العاقبة، وإنما
تكون الرلة من العجالة ومن روائنا قوم مكره أن يعقد عليهم عتداً، ولكن ترجع ومرجع، وننظر ونظرة ثم
قال: «وهذا الثاني بن حارثة شيفخا وصاحب حربنا». فقال الثاني: «قد سمعت مقالتي يا أخا قريش
والجواب هو جواب هاتى بن قبيلة» وإنا إنما نرثنا من حريشك الهامة والسيادة» أهل كسرى ومياه
العرب فلما ما كان من أهل كسرى فذهب صاحبه غير منصور وعدوه غير مغبول وأما ما كان من مياه العرب
فدينه مغمور وعدوه مغبول وإنا نرثنا على عهد أعدائنا كسرى أن لا نضعفت حدثاً ولا نؤوي مخبئاً، وإني
أرى هذا الأمر الذي تدعونا إليه هو مما نكرهه الملوك، فإذ أحببت أن تؤويك وتصرك بما يلي مياه العرب
فصننا». فقال رسول الله: «أما لمسلم في الرد إذ أنصحنم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه
من جميع جهات»^(٢٢) قال الراوي: «ثم دعوا إلى مجلس الأوس والخزرج فلما عجزا حتى يذهبوا
النبي (ص) ...»^(٢٣).

في إطار هذا النوع من المفاوضات والمحادثات والاحتياطات تمت بيعة البصرة الأولى
والثانية اللتين دشنت الدعوة المحمدية بها مرحلة جديدة تماماً، مرحلة الهجرة إلى المدينة

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٤

(٢١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٥

(٢٢) وأصح من هذا إن كان النبي (ص) لم يكن يطلب مجرد الحماية وإنما كان يصاحبه مشروع

واستراتيجي

(٢٣) السهيلي، الروى الألف في خبر الهجرة النبوية لابن هشام، ج ٤، ص ١٨١ - ١٨٢

والشروع في تأسيس الدولة. والتفاصيل والملاسات، القلة والياسية، التي تمت فيها البعثان كانت كما يلي:

كانت تسكن ثوب قبيلتان بجائيتان، الأوس والخزرج، قيل تزحنا إليها بعد أسبار سد مأرب، وكان يقطعها قبلها قبائل من اليهود أشهرها بنو عريظة وبنو النضير وبنو قشعاع وبنو سؤا حصوناً يحصرون بها إذا صعدوا فنزل عليهم الأوس والخزرج فاجتروا الساكن والمحصون إلا أن القلة وانحسروا إلى اليهود. ثم نشب نزاع بينهم وبين الأوس والخزرج فاستبعد هؤلاء بني عمومهم من اليمنيين الذين كانوا قد نزلوا الشام، فأنجدوهم وتقلبوا على اليهود وحار الأمر إليهم. ومع مرور الزمن حدثت احتكاكات قليلة بين الأوس والخزرج تطورت إلى سلسلة متوالية الحوادث من حروب «الأيام» كان كل طرف فيها يتحالف ضد الطرف الآخر مع اليهود ويبحث عن حلفاء آخرين خارج يثرب. كان من حروبهم «يوم معس ومصرس»، أهمهم فيه الأوس «همزة قبيلة لا يبرموا مثلها»، فاضطر قسم منهم إلى مواذعة عدوهم الخزرج ببسار رفض قسم آخر منهم، وهم بنو عبد الأشهل، فأبوا إلا الاستعداد لأحد المنار ثم سار الأوس إلى مكة ليتحالف فريشاً على الخزرج وأظهروا أنهم يريدون العمرة^(٢٤) وهناك في مكة التقى بهم محمد (ص) وتعرف على قضيتهم وقال لهم: «هل لكم فيما هو خير لكم مما جئتم له» فدعاهم إلى الإسلام وشرح لهم قصيته فتحس لها أحدهم، وكان شاباً وقال: «هذا والله خير مما جئنا به»، فبهره رئيس الوفد قائلاً «وما لك بعد جئنا لمر هذا حكمة»^(٢٥) ثم مضى وفد الأوس في مهمته فعقد حينها مع قريش، غير أن أبا جهل وعجمهم كان عائداً علياً عاد أنكره وصحى في فسخه.

ثم نشب نزاع آخر بين الأوس والخزرج فتحالف الأوس مع يهود بني قريظة وبني النضير فكان «يوم بعاث» الذي انتهى بانتصار الأوس^(٢٦) وفي الموسم التالي ذهب وفد من الخزرج إلى مكة للحج والعمرة فالتقى بهم الرسول (ص) وعرض عليهم نفسه. وكان اليهود في يثرب قد قالوا لهم، في إطار نزاع كلامي معهم: «إن سبنا بميثوث الآن فلا اطلب دمانه، تبعه نقتلكم معه نزل عاد وإرم». عليا كلمهم الرسول (ص) قال بعضهم: «علسون والله إنه لنبي الذي توعدكم به يهود، فلا تشفكنم إليه» فجابوه: «جأبوا محمداً» (ص) - «ما دعاهم إليه بأن صدقوا وتبعوه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا إننا قد سرنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فمضى أن يجتمعهم الله بك، فتقدم عليهم فدعاهم إلى ترك وعرض عليهم الذي أجابك إليه من هذا الدين»^(٢٧) وفي العام التالي جاء وفد منهم يتكون من إثني عشر رجلاً سالتهم الرسول (ص) في «الغض» و«دبيعه» على الإسلام، ولكن بدون الالتزام بالقتال معه. وتلك هي بيعة العقبة الأولى وقد بعث معهم الرسول (ص) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ليحظيهم القرآن وكان

(٢٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٤١٧

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٧

(٢٦) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٧

(٢٧) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٩

بعضي بهم، وذلك لأن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤثمه بعض^(٢٨) وهكذا أخذ الإسلام ينتشر في المدينة

وفي العام التالي، وأثناء موسم الحج كذلك، قدم إلى مكة وفد يثرب وكان يضم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من المسلمين. فتواعد المسلمون أثناء الموسم مع النبي (ص) في «العقبة» مرة أخرى، فتسللوا إليها مستخفين، فجاءهم النبي (ص) ومعه عمه العباس، وم يكن قد أسلم بعد «إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق منه» فتكلم العباس مخاطباً الوفد «إن محمداً ما حدث قد علمتم وقد منعناه من قوسنا عن مو عيل مثل رأينا فيه فهو في عمر من قومه ومعه في بلده، وإنه قد لى إلى الاتجار اليكم واللعوق بكم، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخلفوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن خالفه، فكنتم وما نعلمكم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخلفوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن مدعوه مؤثمة في عمر ومعه من قومه وبلده» فقبلوا منه ذلك وطلبوا من الرسول (ص) أن يتكلم فقال: «أنايكم على أن نحموي بما نحمون به ساءكم وأبناءكم» فوافقوا واستدرك أحدهم قائلاً: «يا رسول الله إن بيتنا ويون الرجال حبالاً وأبنا فاطمونا، يعني اليهود، فهل عسيت إن نص فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فأجابهم الرسول (ص): «هل لئم الدم، المدم المدم أي ما هدمتم من الدماء أهله والعكس أيضاً، ثم أضاف «لنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالتهم» ثم طلب منهم أن يعيوا اثني عشر نقيباً يسيرون عنهم فعيوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فبايعوه وبايعهم، وتلك هي العقبة الثانية^(٢٩)، وبعثها «بيعة الحرب»^(٣٠).

اختلف الطرفان ففعل وفد يثرب إلى بلده وعاد النبي إلى مكة، وفي هذه الأثناء سزلت عليه آية القتال: «أبذل للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على ظهركم ظهير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت سولمغ وبيع وصفاوت وما يجد يذكر ليه اسم الله كثيراً ولينصرون الله من ينصرون إن الله لظهوري عزيز» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤٠). «في أجد الله تعالى له (ص) في الحرب وبايعه هذا الحفي من الأصهار [مسلمو يثرب المدينة] على الإسلام والنصرة به ومن اتبعه وأرى اليهم من المسلمين أمر رسول الله (ص) أصحابه من المهاجرين من قومه ومن معه بمكة من المسلمين بالخروج إلى المدينة والمجرة إليها واللعوق بأخوانهم من الأنصار»^(٣١) فخرجوا جماعات ووجدوا رجلاً وساء، ثم التحق بهم في النهاية رسول الله (ص) ومعه أبو بكر، كما هو معروف

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وينتديء أخرى كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدنية فتكون مرحلة تأسيس الدولة و«الحرب» أن هذا لا يعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا أن النهج البشري السلمي يبقى قائماً دائماً، ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد. إن الصراع مع قريش الذين حاربوا الدعوة المهدية دماً عن مصالح معينة سيتقل هذه المرة إلى مرحلة لوقي، مرحلة صرب تلك المصالح

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤٧

(٣٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٥٤

(٣١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٧

نفسها. وهكذا مشتق الدعوة المحمدية طريقها إلى «الدولة» عاملة في واجهتين: انشاء الداعية من جهة، وعارضة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمتها الحرب النفسية وصرب المصالح، من جهة ثانية، حتى إذا اضطرب قريش إلى الاستسلام والدخول في الاسلام اتصلت الدعوة/الدولة إلى مرحلة أخرى جديدة، مرحلة العمل على إدخال القبائل العربية في الاسلام، طوعاً أو كرهاً. وتلك مرحلة مستزك الخلدت عنها إلى الفصل السادس، أما لأن صفتتصر على التعرف على أهم الأسس التي قام عليها البتة الداخلي للدولة المدعوة، فهي التي تنتمي إلى حديث «القبيلة».

- ٥ -

كانت القصة الأولى التي كان لا بد أن تواجه الرسول (ص) في المدينة هي تنظيم «عيش» المهاجرين الذين غادروا مكة تاركين ديارهم وممتلكاتهم. وقد أظهر اهتمامه بهذه القضية في أول خطبة القاها بعد وصوله إلى المدينة، إذ حصصها كلها لهذا الموضوع. قال بعد أن حمد الله وأما بعد: «يا أيها الناس، قد أتوا لأنفسكم، تغلبوا والله ليضعف أحدكم، ثم ليضعف غيره، ثم ليضعف له ربه، وليس له راحة ولا حاجب يحجبه دونه، ألم يأتكم رسول فيهلككم، وأهنتكم مالا وأهبطت عليكم، فما كنتم لنفسكم؟ فيظفرون بما وشعلا فلا يرى شيئاً، ثم ينظرون فداهم فلا يرى غيرهم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق من تمره فليعمل، ومن لم يجد بكلمة طيبة، فإن بها لجرى الحسنة عشر أمثالها إلى سبعة أضعاف» (١) «عليكم بوجه الله وبركاته» (٢).

دعوة واضحة إلى التضامن والتكافل بين جميع المسلمين، بين الأنصار والمهاجرين وكان المهاجرون قد نزلوا عند استوائهم في الدين، الأنصار، في دورهم ومنازلهم. ولكي يحسم لرسول (ص) هذه الدعوة إلى واقع اجتماعي ملموس سر نظام «المواخاة» - عاين بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، وكانت المواخاة على «الحق والمساواة» (٣) بما في ذلك حق التوارث فالرحل يرث صاحبه الذي تأخى معه حتى ولو لم يكن من أقربه. إن «الأخوة في الدين» تقوم هنا مقام الأخوة في النسب، وبذلك حلت «الأمة» و«البلد» محل القبيلة والعشيرة. ومع ذلك، فإن تجاوز «القبيلة» بصورة كاملة ونهائية لم يكن ممكناً. فدعوة إلى «الأمة» مارالت في بدايتها. ولذلك كان لا بد من أن يفي شيء ما من «القبيلة» بعد ترك المهاجرون أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار، أصدقاء أو أقارب. إلخ. أما «عمراء» من المهاجرين الذين لم تكن لهم قبائل، وهم «المستضعفون» الذين تحدثنا عنهم في المرحلة المكية، فقد ادعى الرسول (ص) لهم بأن ينضموا في المسجد ويكفل هو والمهاجرون من أصحابه بإطعامهم وقد عرف هؤلاء باسم «أهل الصفة» لأنهم كانوا يلبسون إلى صفة المسجد،

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

(٢٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨ (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١.

أي المكان المسقوف منه وكان من بينهم أبو ذر الغفاري وعجل بن ياسر والمقداد وأبو حذيفة بن اليمان . إلخ^(٣٤).

هذا عن مسألة «الميثاق»، أما للسئلة الثانية فهي مسألة «التعايش» بين مختلف العشرات التي أصبحت تقطن المدينة، إذ بدون نظام يضمن التعايش السلمي، بل التعاون فيما بينها، لن يصبح في الإمكان القيام بملهمة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة. في هذا الإطار، ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ «الصحيفة»/المعاهدة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا تخرج بها من مجال «الفكر فيه» يوم كتابتها، كما يعمل كثير من الباحثين والكتّاب المعاصرين، عرباً ومشرقين. إن أصدق تعريف لهذه «الصحيفة» هو ما قاله عنها ابن اسحاق. قال: «كتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم وقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم»^(٣٥) ف «الصحيفة»، إذن، هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود. ومما يلي نصها، وقد رتبنا فقراتها حسب موضوعاتها:

١ - تبدأ «الصحيفة» بتحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة فتقول: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجماعة معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس». وهكذا فالطرف الأول في المعاهدة فئتان: مؤمنون... ومسلمون (من قريش ويثرب ومن لحق بهم). وهذا التمييز بين «المؤمن» و«المسلم» في ذلك الوقت كان له معنى خاص. نوضحه الآية التي نزلت فيها بعد ونصها: «لَا تَجِدُ الْأَعْرَابَ آمَنًا قُلْ لَمْ تَزِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا تَسْلَمْنَا وَلَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِفُكُمْ [لا يتصحبكم] مِنْ أَسْلَافِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» وتأتي الآية التي بعدها لتحديد هوية المؤمن. «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (الحجرات ١٤/٤٩ - ١٥). أما مجرد «المسلم» فهو من أعلن الخضوع للإسلام، ويجوز أن يكون ما يظهر غير ما يبطن. وبعبارة صهرنا يمكن القول إن «المؤمن» هو من كان إسلامه علانياً، أي هو مسلم عن عفة، وبالتالي فهو «مواطن» في «الأمة». أما مجرد «المسلم» فإسلامه «سياسي» (الاعتراف بالدين الجديد وبسلطة دولته). وكان هناك في المدينة ما يبرر هذا التمييز: كان هناك المؤمنون الصادقون وهم المهاجرون والأنصار، وكان هناك «المنافقون» وهم جماعة من أهل يثرب أظهروا إسلامهم ولكنهم كانوا يطنون العداوة والحقد لحمد وأصحابه. وبما أنهم قد أعلنوا إسلامهم فلقد كان اسم «الاسلام» يجمعهم في «أمة» - أي ملة - واحدة مع المهاجرين والأنصار، وذلك في مقابل «الأخر» الذي كان يتألف كما سرى من مشركين ويهود.

٢ - بعد تحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة تعتمد «الصحيفة» إلى بيان «الظلم الداخلي» الذي تسبب عليه الفئات التي يتكوّن منها المجتمع الجديد. وهكذا فكل فئة من

(٣٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٣٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٠٦.

فتات المؤمنين والمسلمين، المهاجرين والأنصار والمسلمين من أهل ميثرب، نواصل العمل - والعامة التي كانت تعمل به، قبل الإسلام، في مجال أخذ الديار واعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأمرى والعمل بالعدل في اقتدائهم - المهاجرون من ميثرب على رباعهم يعاقبون^(٣٦) بينهم، وهم يعاقبون عليهم^(٣٧) بالمعروف والقسط بين المؤمنين وهو عوف على رباعهم يعاقبون معاقبتهم الأولى وكل طائفة تعدي عليها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. ويتوسعة - وهكذا تذكر الصحيحه أهل يثرب طائفة طائفة. ثم تنص الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض. «إن المؤمنين لا يتركون مديراً [مطلقاً بالدين] بينهم أن يعطوه بالمعروف في قضاء أو عقل، ولا يخالف مؤمن مؤمن دولة، وإن المؤمنين المتقين [هم جميعاً] على من بغى منهم لو أبى نصيبه ظلم [عظيم ظلم] لو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيدهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم ولا يقتل مؤمن مؤمنة في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإن دمة الله واحدة، يجزى عليهم أديانهم [إذا أجاز الضعيف منهم أحداً فإن ذلك يلزم الجميع]. وإن المؤمنين بعضهم مولاي [أولياء] بعض دون الناس وإنه من بيت من بيوتهم [أسلم] فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن مسلم المؤمنين واحد لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم [لا يصلح أحد منهم العدو بمرءه فالصلح يعقده المسلمون جميعاً] هو من اختصاص الدولة وليس من اختصاص القبيلة، وإن كل غزوة غرت عنها يحطب بعضها بعضاً [المخروج للمرو والقتال يكون بالتأليب بين القبائل]، وإن المؤمنين بيوتهم على بعض من مال دعاءهم في سبيل الله [بماؤهم في الجهاد بكافة، القوي كالضعيف]، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى والهدى. وإنه من احتبط مؤمناً قتيلاً عن يمينه فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً (= يحمي جانباً ويحول دونه ودون الخصائص منه) ولا يأويه، وإنه من نصره أو أوله فإن عليه لعنة الله وعذبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل [يطالب بأكثر من قيمة الظلم الذي قام به الحاني الذي دخل في حياته]

٣ - ذلك عن الطرف الأول ومطامه الداخلي. أما الطرف الثاني، وهم اليهود، فتقرر الصحيفة في شأنه ما يلي: «إن اليهود يعصون مع المؤمنين ما داموا محاربين» (= يتحملون مصيبتهم من صفات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وإعهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب. «أمة» (= جماعة) واحدة مع المؤمنين. وهكذا - «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأعدائهم، إلا من ظلم وإثم فإنه لا ينجح (= لا يضر) إلا نفسه وأهل بيته، وإن لليهود مثل ما لليهود بني عوف». وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود وتضيف الصحيفة: «وإنه لا يخرج منهم - من اليهود - أحد إلا بإذن محمد (ص)، وإنه لا ينحصر على ثار تخرج، وإنه من ظلم، فبظنه ظلم وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أمر هذا [= على الرضا به]، وإن على اليهود نقتلهم، وعلى المسلمين تقتلهم [= في الحرب]، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم (= بين المسلمين واليهود) التمسح والتصديعة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأتهم أمرؤ بعليهم وإن النصر للمظلوم وإن اليهود يعصون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

٤ - ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب وتنص على الدفاع المشترك عنها من جهة.

(٣٦) رباعهم. حلتهم السابقه يعاقبون يعطون ديال قتلهم.

(٣٧) عليهم: أسيرهم.

«إن يثرب حرام جوقها لأهل هذه الصحيفة، وإن الحار كالنفس غير مُضَار ولا آثم، وإنه لا تُجبر حرمة إلا بأذن أحد» [= أهل يثرب]. ومن جهة أخرى. «أن بينهم [المسلمين هذه الصحيفة] النصر على من دعم يثرب وإذا دُعُوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه، فإنهم يصلحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دُعُوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أتس حصصهم من جنتهم الذي قتلهم».

٥ - ونصرد الصحيفة أنه لا يجوز لشرك ولا لليهود من أهل يثرب أن يجبر أي شيء لقريش، ومعنى آخر إن الطرف الأول (المؤمنون) يعلن للطرف الثاني أنه في حالة حرب مع قريش، فيجب الامتناع عن مساعدتها بأي شكل كان. وهكذا تؤكد الصحيفة - «أنه لا يجبر مشرك [= من أهل يثرب] مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن»، وأيضاً. «أنه لا يجبر قريش ولا من نصرها»، (والكلام هنا مع اليهود).

٦ - ونقرر الصحيفة أن المرجح في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين اليهود. وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين «وأنكم معها اختبئتم به من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد» ثم تؤكد، والخطاب لليهود. «أنه ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ص) وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره».

٧ - وتختتم الصحيفة بالتأكيد هل أن العلاقات في يثرب يجب أن تبقى على ما هو وحسن المعاملة والحرص على الأمن فتقول. «وإن لم يردوا الإنم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله من أصنق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج امرء ومن قصد آمن بالدينه، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جبار لمن سر واتقى ومحمد رسول الله (ص)» (جاء له كذلك)

تلك هي «الصحيفة» الشهيرة التي هي بمثابة «نظام داخلي» للجماعة المؤمنين والمسلمين، في شؤون الجنائيات والحروب خاصة، من جهة، ومعاملة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، ومعاملة حربية بالأحرى. ولا بد من استحضار هذا الحاسب الثاني لهم المال الذي سيتهي إليه يهود المدينة، كما سنرى في الفصل القادم

ما ينبغي التأكيد عليه هنا، الآن، هو أن «العقد الاجتماعي» الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو «عقد حربي» وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تهديم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم، وما دام الإذن الإلهي بالقتال قد اقترن بالاذن بالحجرة، كما بينا قبل، فإن تبني الرصالة أصبح يتوهف على تحقيق النصر على قريش. ولذلك كان العمل من أجل هذا الهدف على رأس الأولويات

ويبقى بعد هذا أن نسأل: لماذا أصرت قريش على «الشركة» على الدفاع عن أختها وأصنامها؟

إنه سؤال يعود بنا إلى بدايات الدعوة من جديد، إلى مكة. إن «القبيلة» إذا كانت

تفسر إطار السلوك في المجتمع القبلي وآلياته، من تناهر وتناصر، فإتيا لا تفسر «دوافع»
ذلك السلوك دوافعه الموضوعية إن «القبيلة» هي التي تشرح ما خفي على هذا المستوى
وقبل أن ينتقل إلى الحديث عنها لا بد من كلمة حكامه عن طبيعة الدور الذي لعبته «القبيلة»
وعن إمكانيات تجاوز «الأمة» لها وحدود ذلك التجاوز

- ٦ -

ينصَح من المعطيات التي عرضناها في الفقرات السابقة أن «القبيلة» قد قامت بالسياسة
للدعوة المحمدية بدورين مختلفين تماماً: فمن جهة مكنت عصبوها، وهم الملأ من قريش،
من ضرب حصار صدها، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا
في المرحلة المكبة كلها ١٥٤ فرداً (في مدى ١٣ سنة، منهم ٨٢ كانوا قد هاجروا إلى الحبشة)
ومن جهة أخرى وفرت «القبيلة» نفسها الحماية والمنعة للرسول (ص) أولاً، ولأصحاب
العشائر والقبائل من المسلمين ثانياً، فكانت من هذه الناحية عاملاً أساسياً في بقاء الدعوة
حيث تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المقروض عليها.

وهناك جانب آخر قامت فيه «القبيلة» بدور مزدوج، سلبي وإيجابي معاً ففي بداية
الدعوة، وفي المهد المكبي عمومًا، كان الدخول في الإسلام فردياً ومعلوم أن محاولة كسب
الأفراد، بوصفهم أفراداً فقط، عملية صعبة جداً، في المجتمع القبلي، لأن الفرد في هذا
المجتمع إنما يجد هويته وشخصيته ومكانته في قبيلته وبواسطتها، فالحروج من القبيلة أشبه
بالانتحار ولا يمكن لمن ينسحق من قبيلته أو يقوم بعمل يتعداها به، لا يمكنه أن يعيش
بمفرده بل لا بد له من الانسحاب إلى قبيلة أخرى بالحلف أو الولاء. وبما أن الإسلام كان يتجه
إلى الأفراد، من أي قبيلة كانوا، فإنه قد خلق بين هؤلاء الأفراد من روابط التضامن من
بضاهي تلك التي تقوم داخل «القبيلة» ومن هنا كانت «المقبيلة» بالسياسة للمؤمنين بمثابة
«قبيلة روحية» توفر لهم ما هم في حاجة إليه من التضامن والتكافل والاطمئنان النفسي
وهذا في الحقيقة هو مضمون مفهوم «الأمة» الذي طرحته الدعوة المحمدية كبديل لـ «القبيلة»
حصرياً بعد الهجرة إلى المدينة. إن «الأمة» من «الأم» أي القصد والانجاء، ومنه أيضاً
«الإمام» الذي يؤم بالخلافة، يتقدمها وهي تبعه وتسير معه في مس الانجاء وهكذا
فالعلاقات في «الأمة» لا تقوم على النسب كما هو الحال في «القبيلة» بل إنما تقوم على
الاشتراك في القصد والانجاء واتباع إمام، أي قائد.

مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من
شرط قيام «الأمة» انتماء «القبيلة» فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً
متضامين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي
دخلي، وهذا ما حصل فعلاً بـ «أمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيحه السي» عمدة
ملاحها الرسمي، وفي نفس الوقت نظامها الداخلي، كانت تتكون منذ البداية من مجموعات
منهجه المهاجرون وهم من قريش (قبيلة)، والأنصار وهم قبائل حارست «الصحيحه» على ذكر

اسمائها، مثلما حرصت على ذكر قبائل اليهود، الطرف الثاني في العقد. وعندما بدأ الإسلام في الانتشار السريع بفعل الغزوات، وتأثير فتح مكة، بكيفية خاصة، أخذ الانتماء إلى الأمة يتم على مستوى «القبيلة». فالقبيلة ككل هي التي كانت تعلن إسلامها، أي ولائها السياسي ودخولها في الدين الجديد. وكان شيخ القبيلة، أو ساداتها هم الذين يؤمونها عنها في ذلك. بعد هذا تأتي مرحلة الانتماء الفردي، العقدي، وذلك من خلال عمل المير كد يعينهم النبي إلى القبائل «ليعلموا الناس دينهم». ولم يكن هذا العمل العقدي يمارس صدقاً على القبيلة والعشيرة، بل كان يتم داخلها

نعم لقد شجب النبي (ص) العصية الجاهلية وأمر عباده على المناطق أن يجلبوا الدعوة إلى القبائل: «وليكبر دعواهم إلى الله عز وجل وحده لا شريك له، فمن لا يدع إلى الله ودينه من القبائل والمشائير فليخطب بالسيف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له»^(٣٨). ومع ذلك فإن «القبيلة» بقيت حية في النفوس ولم يكن من الممكن القضاء عليها بسرعة الفتح العام. إن اجتهادات ومفعول القبيلة من التممس يتطلب، ليس فقط «فتح» كل عصب على حدة، بل يتطلب قبل ذلك وبعده قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تركزها «القبيلة» والغنيمة. لقد بقيت «القبيلة» حية لدى في النفوس حتى زمن الدعوة وفي صغرها أهداها

من ذلك مثلاً ما يروى من أنه عندما جاء العباس عم النبي بأبي سفيان إلى الرسول (ص)، وهو في طريقه إلى مكة لفتحها، أصر عمر بن الخطاب على أن يضرب عنقه، فقال: «يا رسول الله هذا أبو سفيان قد أمرك الله به بعير عهد ولا عهد عهدي فلا ضرب عنه» فقال العباس: «يا رسول الله إني أجربه»، فلما أكثر عمر في شأنه قال العباس: «مهلاً يا عمر، هو الله أن يؤكل من بني عدي بن كعب ما قلب هذا، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بني عبد مناف»^(٣٩). كما يروى أن شخصاً يسمى قزمان أبل في قتال المشركين يوم أحد، فلما بشروه بالجنة قال: «أي جنة، والله ما قتلت إلا حية لقومي»^(٤٠). أما الصراع بين الأوس والخزرج ضد ظل قائماً، إذ كان الطرفان «ينادولان مع رسول الله (ص)» لا تصح الأوس شيئاً من رسول الله عداً إلا ملك الخزرج والله لا ينهرون هذه فضلاً على عبد رسول الله (ص) في الإسلام، فلا يتجهون حتى يوقعون مثلها»^(٤١). وحدث في غزوة البسطة أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاحر جبر لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فاشتتلا، فصرخ أحد بني مهاجر الأنصار وصرخ الآخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن مسعود وعنده رطل من ثوبه أهل يثر، فقال: «لو قد فعلوها (بمضي للمهاجرين)، لقد كانوا في بلادنا لما والله لثرب رجماً إلى

(٣٨) ابن هشام، حرس المرجع، ج ٢، ص ٥٩٥

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٠٣

(٤٠) أحمد بن يحيى بن جابر اللاتري، تيسل الأشراف (القاهرة). حكمة القول العربية، معهد

مخطوطات العربية، ١٩٥٩، ج ١، ص ٢٨١

(٤١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٦

مدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ثم أقبل على من حضر من قومه فقال هذا ما صلتم بكنتمكم، أخطاكم بلادكم وفلسمكم أموالكم، والله لو أمكنكم فيهم أيديكم لتحولوا إلى غير بلادكم»^(٤٢)

فعلاً كان عبد الله بن أبي من سلول رئيساً لـ «المتأصبين»، وكان حظه على الإسلام دحماً بل كونه قومه كانوا بصدد الإعداد لتخليكه عليهم فحات هجرة النبي إلى المدينة وأمدت عليه ذلك ولكن «المتأصبين» لم يكونوا وحدهم «مسلمين» دون درجة «المؤمنين» بن معظم الذين أسلموا بالفتح، طوعاً أو كرهاً، ومن النبي لو يعلم، كانوا مشهودين إلى «القبيلة» محكومين بمظالمها كما جرى

ومع ذلك و«القبيلة»، ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «القيمة» والدفاع عنها، وبالتالي و«القيمة» هي التي تحكم، في نهاية التحليل، «معمول القبيلة» إن «القبيلة» معرولة عن «القيمة»، مقولة مجردة وقالب فارغ. وسرى في تفصيل القادح كيف أن قراءة الأحداث التي عرفتها الدعوة الحمديّة، سواء في المرحلة المكيّة أم في المرحلة المدنيّة، قراءة تلبس نظارات «القيمة» هي وحدها التي تعطي لـ «القبيلة» مضموناً. وتجمل التاريخ معقولاً، ذا معنى

(٤٢) أبو العباس محمد بن يزيد البراءة، الكامل (القمم) [د. ل.]، (١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٣١

الفصل الثالث

من الدعوة إلى الدولة :

الغنيمة

سأل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عروة بن الربير عن السبب الذي جعل قريشاً تعارض الدعوة المحمدية وتقوم في وجهها، فأجابه برسالة قال فيها: «أما بعد، فإنه (يعني رسول الله (ص)) لما دعا قومه إلى بعث الله إليهم بالهدى والنور الذي لم يكن لهم من قبل ما دعاهم وكانوا يسمعون له، حتى ذكر طوائفهم (أصنامهم) وقدم الناس من الطائف من قريش لهم أموالاً، أنكروا ذلك عليه واشتدوا عليه وكرهوا ما قاله لهم وانفروا به من أطاعهم مانصرون عنه عامة الناس فتركوه (إلا من حفظه الله منهم وهم قليل)»^(١)

أليس من قريش «ظم أموال» هم الذين وقفوا ضد الدعوة المحمدية وألبوا الناس عليها واصطهدوا أتباعها، لماذا؟ هل أصحاب الأموال أكثر تديناً وأشد غيرة على «الآلهة»؟ لا، إن ما يهم «أصحاب الأموال» - في العادة - هو أموالهم، فأي خطر إذن كانت تشكله الدعوة المحمدية على مال «أصحاب الأموال» يهجمونها على الأصنام؟

الواقع أن الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت «معبودات قومية» يثور الناس للدفاع عنها والاستئثار دون غيرها من طرف «الأحرار» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وأهلها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد: كانت مكة مركز لاهة القبائل العربية وأصنامها، فتح إليها وتهدى لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تباع فيها وبشري، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً وأكثر من هذا، وبسبب عوامل جغرافية وأيضاً بسبب كونها مركزاً دينياً يستقطب القبائل العربية، كانت في الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية بين الشمال والجنوب والعرب والشرق ومن هنا

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

٩٨٧ ج ٢، ص ٥٤٦)

كان الهجوم على «الأصنام» يعني المنى بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية

العنيفة إذن، أو بالأحرى الخوف من اقتطاعها هو الذي جعل الملاً من قریش يقاومون الدعوة المحمدية، يتحالفون صدها ويصفقون الخناق عليها من كل جانب ولقد كاتب قریش صريحة مع النبي (ص) في هذا الأمر، فهي لم تدَّعِ أن دينها هو الحق بل كانت تقول إن ما جاء به محمد هو «الهدى»، ولكن كاتب تحلف أن تعهد امتيازاتها إن هي اتبعته وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في الآية التالية: «وقالوا إن نبي الهدي معك نُحفظت من أوصافه أي يعطونها العرب بسهولة من مكة لأن فيها ألتهم فتعدو بذلك مشردين هاديين لمصادر عيش. ويأتي جواب القرآن من جس الاعتراض: «لَوِ كُنْزٌ لَّهُمْ حَرَمًا إِنَّا بِأَيْمُونٍ بِهِ مِنَ الْعُدُولِ» [يُنْجِي] (به ثمرات كل شيء. رزقا من لئنا. ولكن أكثرهم لا يعلمون) (الفصل ٢٨/٥٧)

ذلك جانب أما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي صر به ادلاً من قریش على الدعوة المحمدية في مكة، بإحكامهم الطرق القبلية صدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على اتباعها الميسورين والتعذيب الخسائي على المستضعفين منهم، قد جعل مجاحها مرهوب بالقدرة على توجيه الضربات إلى ما كان يدافع عنه ذلك الملاً في حقيقة الأمر، إلى «العنيفة» دائماً ومن هنا كانت هجرة النبي (ص) إلى المدينة لا خوفاً ولا هرباً، بل كانت من أجل مواصلة الدعوة «بوسائل أخرى» توجيه السرايا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قریش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولاً إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الإسلام ولما كان ضرب «العنيفة» يعقبه حتماً الاستيلاء عليها وتوظيفها، مادياً ومعنوياً لإعداد ضربات أخرى، فإنه لا مناص من أن يكون لها حضور في المرحلة الجديدة من الدعوة

يتناول هذا الفصل الجانبين معاً فلتبدأ بالجانب الأول

- ١ -

١ -

تدل كل الفرائض والشهادات التاريخية على أن قریشاً، وسكان الجزيرة العربية عموماً، لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم فالزعم من وجود مراكز لليهودية والمسيحية، في الجزيرة العربية وانتشار الوثنية فيها وديانة الصائفة^١ (الحنفية ذات الأصل الهرمسي) فإن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية. ومما يثير الاستغناء أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها «رجال دين» والحق أنه «من حرب

(٢) محمد عابد الجاربي، تكوين العقل العربي، ط ٢، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٦٦

إننا في اختيار مكة أو لبحار الدعوة الإسلامية فيها لا نسمع ذكراً لحال الدين مطلقاً. وليس مثلاً دليل على أن معاصي النبي كانوا من رجال الدين^(١) أما السفانة، سواء تعلّق الأمر بالكعبة أو باللات والعزى ودي الحنضة وغيرها من آلهة العرب، فإنها كانت مجرد خدعة تنحصر في فتح الباب واعلاقه، ليعلم بالمرعانة الملائمة للمحل، ولم يكن ذلك منصفاً دينياً ولا كان يتطلب تخصصاً في أمور الدين^(٢).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان العرب عموماً يؤمنون بالله. تشهد بذلك آيات كثيرة في القرآن مثل: ﴿قُلْ لِمَ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ يقولون ﴿قُلْ لِّأَنَّا نَذْكُرُكَ﴾ قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، يقولون ﴿قُلْ لِّأَنَّا نَقُوتُكَ﴾ (المؤمنون ٢٣ / ٨٤ - ٨٧) ولما كان العرب «مشركيين»، أي بشركون، في الألوهية، مع الله آلهة أخرى أقل درجة منه يتخذونها واسطة ورّلى ﴿ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾ (يونس ١٠ / ١٨) وأيضاً: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زرعياً﴾ (الزمر ٣ / ٢٩).

عل أنه إذا كان «المشركون» من قريش يؤمنون بالله ويتخذون من آلهتهم واسطة إليه من بعض أصحاب الجاه والتموّد المالي منهم كانوا زملاوة دهرين. منهم أبو حنيفة بن حرب رعيم بن أمية وعقبة بن معيط من بني أمية أيضاً وكان من أشد الناس إيذاء للنبي (ص) وربي بن حلف الجمحي والنضر بن الحارث بن كلفة ومنبه وبيبه إيسا الحجاج السهميان، والحاصي بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المحرومي، وجميعهم من كبار خصوم الدعوة المحمدية، وقد «تعلموا الزينة من نصارى الحبشة»^(٣). (وهو الرندي) القائل بقاء الدهر، فارسي معرب، وهو بالفارسية زبذكراني، يقول بدوام بقاء الدهر^(٤). وهكذا موجود هؤلاء «اللاذنين» على رأس خصوم الدعوة المحمدية، المناهضين لما يدعوى تيجنها على الألف، قليل على أن دفاعهم عن آلهة لم يكن من أجلها، بل من أجل مصالح ومكاسب كانت تُجيب من ورائها ولم تكن هذه المصالح ومكاسب شيئاً آخر غير عائدات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محلياً ودولياً.

كانت العرب تخرج إلى مكة حيث كانت أصنامهم وأعظم آلهتها. وكانت كل قبيلة

(٣) صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب (بيروت: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٢٢.

(٤) كان سادس الكعبة يوم فتح مكة هو عثمان بن طلحة بن عبد المطلب ولم يكن رجلاً دينياً، وقد انتزعها منه بالقرعة يوم فتح مكة علي بن أبي طالب لأنه لمع عن تسليمها للنبي ولم يكن قد أسلم حاكم الرسول بهدماً إليه، ثم أسلم فيما بعد.

(٥) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب للمعبر (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، [د ب])، ص ١٦١.

(٦) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د ب])، مادة «زندق».

نحج إلى صممها الذي تتخذ رمراً وتمثالاً لإلهها، وكانت الأصنام الكبرى في بيوت خاص «مقدمه»، وكان الحج عبارة عن جملة من الشعائر والطقوس تجري في أماكن معه بمكة وبواحيها. لقد كان «العرب يحجون البيت [= الكعبة] ويعتصرون ويطوفون بالبيت أسبوعاً ويمسحون بالحجر الأسود ويمسحون بين الصفا والمروة» وكان على الصفا وإساف وعلى المروة نائلة وهما صبيان وكانوا يلبسون، إلا أن بعضهم يشرك في تلبسه فكانت فرس، وكان مسكنهم لإساف، يقول «إليك اللهم ليك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، فتلكه وما ملك» وكان لكل فيه نعد نلثة (خاصة بها) فكانت نلية من سلك من العزى «إليك اللهم ليك، ليك وسعديك، ما أحب إليك»^(٧).

وأيضاً «كانت العرب تلف بعرفات ويدعون منها والشمس حية، فيأتون مزدلفة وكانت قريش لا تخرج من مزدلفة ولا تلف بعرفات... وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجبال ويحطمون الأشجار الحرم»^(٨) أم الأرد فقد «كانوا يحجون في مكة ويقفون مع الناس المواقف كلها ولكنهم لا يحلفون رؤوسهم، هذا انتهى من ذلك أتوا مكة إلههم فحلقوا رؤوسهم عنه وألقوا عنه لا يرون لحجهم غداً إلا بذلك»^(٩) وكانت قريش تروى «العرى»، وتهدي إلهها وتتقرب عندها بالديائح كما كانت قصاعة ولحم وجمد وأهل الشام يحجون إلى الأقصر ويحلقون رؤوسهم عنه، وكانت مدحج نحج إلى يموت كم كانت طيء تعبد الفلن وتهدي إليه»^(١٠).

أما هداياهم - وهي جزء من هالطات الحج التي تستعيد منها قريش - فكانت قسمين قسم يخصصوه لله وقسم يخصسون به أنفسهم وقد ذكر القرآن تلك الهدايا فقال تعالى «وجعلوا له مكاراً (- خلق) من الحرم والأنعام نصيباً طالعوا هذا في بزعمهم وهذا لشركائهم فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان في مهر يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون» (الأنعام ١٣٦/٦) وهذا يعني أنهم كانوا يهدون لله نصيباً ولأنفسهم نصيباً، غير أن نصيب الله كان يؤول في نهاية الأمر إلى أنفسهم، ويبدو أن ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدائها، إذ يعودتها إلى أنفسهم تصيب ملكاً لمن يقوم على خدمة صممها.

كانت هدايا أهل البدو من الماشية، وكانت ثلاثة أصناف البعيرة وهي «ان الساقة إذا نتجت خمسة أبطن هدوا إلى الخامس، ما لم يكن ذكراً، فتشرا أدناه فتخصص لأنفسهم؛ والساقية وهي الساقة التي يدر الرجل أن يسبها، بسب مرض أو غيره، إذا حصل مقصوده، كالشفاء من المرض، وهي أيضاً تهدي للالهة؛ واللوصيلة وهي أن «الشاة إذا وصمت سبعة أبطن فهدر إلى السابع، وإن كان ذكراً دبح، وإن كان أنثى ترك» وصلوات من نصيب الالهة وأما من يشتعدون في

(٧) ابن حبيب، نفس المرجع، ص ٣١١

(٨) نفس المرجع، ص ٣١٩

(٩) أبو الفتح هشام بن محمد السائب بن الكلبي، كتاب الأصنام (الجمهورية العربية المتحدة) ورلة

الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥)، ص ١٤

(١٠) نفس المرجع، ص ١٤ وما بعدها، والملي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٠٨

الزراعة «فككتوا إذا حرثوا حرثاً أو عرسوا عرساً خطوا في وسطه خطاً يسمونه يأتين فقالوا ما دون هذا لخط لأمتهم وما دونه الله»

وهكذا كانت هدايا العرب إلى أمتهم بمكة حصصاً ثابتة أشبه بـ «الزكاة»، فضلاً عن هدايا أخرى تطوعية، ذهباً وفضة. إلخ ولا شك أن الاستفادة الأول من هذه الهدايا هم القيمون على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة. لقد كانت الأصنام، إحد، مورداً للرزق لأهل مكة، وبالتالي فالدفاع عنها دفاع من هذا «الرزق». ومثل أهل مكة أهل الطائف أيضاً. لقد كان المصمم سنة من الأصنام التي يعظمها العرب وكان مكانه في الطائف يستفيد أهل ثقيف من هداياه. وما يدل على أهمية هذه الهدايا أن ثقيفاً قالوا لمحمد (ص) عند حصاره إياهم عذب فتح مكة: «أجلنا سنة حتى يُدَى إلى احتنا هنا حبسا الذي يدى هنا الحرسة»^{١١} مسلم.

ولم يكن الخرج عند عرب الجاهلية شعيرة دينية وحسب بل كان أيضاً موسماً تجارياً بالغ الأهمية. وكانت أعمال التجارة فيه متداخلة مع أعمال «العبادة» وهكذا «لما كان الحج في الشهر الذي يسمونه ذا الحجة خرج الناس إلى مواسمهم فيصحبون بمكاف يوم هلال ذي القعدة فيقيمون به عشرين يوم تقوم فيها أسواقهم بمكاف [= سوق خارج مكة إلى جهة الطائف] والناس على مدايعهم وراياتهم صغارين في يشارف تضيق كل قبيلة أشرفها وقادتها ويدخل بعضهم في بعض للبيع والشراء ويقيمون في بطن السوق، فإذا برئت العشرون [يوماً] انصرفوا إلى بجة [سوق يأسل مكة] فقاموا بها عشرة، أسواقهم قائمه، ثم يخرجون يوم التروية من ذي الحجاز إلى عرفة فيتروون ذلك اليوم من الماء يدي الحجاز. وكان يوم التروية حرم أسواقهم»^{١٢} ولكنهم يضمنوا الأمن لمواسمهم التجارية فأقاموها في «الأشهر الحرم» وكانت عندهم أربعة وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب^{١٣}، «فقرأ قريش وغيرها من العرب لا تحضروا سوق عكاظ ومكة وذي الحجاز إلا هزبراً بائع، وكانوا بمظمود [يعتبرون من الخنايات الكبيرة] أن يأنوا شيئاً من الحرم أو يمدوا بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم»^{١٤}

وبديهي أن هذا النشاط التجاري الواسع، الذي يدوم في أثنى وأمان مدة أربعة أشهر من حلال معارص وأسواق في أماكن متعددة، كان يحتاج إلى كم هائل من البضائع للاستهلاك والتبادل والتسويق لإعادة البيع. هذا فضلاً عن أن معظم التجارة الدولية بين أوروبا وشرق (الهند أساساً) كانت تمر في طريقها، من اليمن إلى الشام والمكس، بمكة التي كانت محطة رئيسية. ولقد كان لقريش حصة الأسد في هذا النشاط التجاري الواسع، المحلي والجهوي والدولي، تساهم فيه مفاقلها التجارية الضخمة التي كانت تقوم بـ «رحلة الشتاء»

(١١) حلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الخليلي وتولاه، ١٩٥١)، ص ٣٢

(١٢) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، أخبار مكة، ٢ ج في ١ (بيروت: دار النعاية، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٨

(١٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السير النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة مراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤٤

(١٤) الأزرقي، ص المرجع، ج ١، ص ١٩٢.

إلى اليمن و«رحلة الصفاء» إلى الشام، تأتي بالاضائع إلى مكة لتوزع من خلال مواسم الحج على باقي المناطق في الجزيرة العربية وحارجها. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فربط تجارة قريش هذه مكة ومكائنها الدينية التي وفرت لهم الأمن في المكان «الحرم» (مكة وما حوله) بحر ١٢٥ ميلاً مربعاً)، والأشهر الحرم التي ذكرها «إلاف قريش» بإيلافهم رحلة الشتاء والصيف. طبعاً دون هذا الجيب. الذي أطمعهم من جوع وأمنهم من خوف» (٢٩ قريش ١٠٦/ ١ - ٤) ولم تكن التجارة الملكية مقصورة على الشام واليمن، بل لقد كانت تمتد نحو الشرق إلى الجزيرة في العراق وإلى العرب مع الحبشة بطريق البحر.

لقد كانت التجارة عند قريش، إذن، أهم مصدر للعيش والكسب، ومن لم يكن ساحر لا يكن عندهم شيء، وقيل لأربعة أعتار الرق التجارة. ولم تكن التجارة مقصورة على الرجال وحدهم بل شاركت فيها النساء، وقد اشتهرت في هذا الميدان خديجة بنت خويلد وروحة، أسي (ص) وهدى بنت عبد المطلب. ولكي نأخذ فكرة عن أهمية القوافل التجارية لقرشية يشير إلى أن المصادر تذكر أن القافلة التي هاجها المسلمون في بواط^{١٠٠} كانت مكونة من «عرب ومحسنة» وأل القافلة التي كانوا يريدون مهاجتها في بدر لم يكن من قريش بنت إلا وله فيها شيء، وكانت القوافل تعلم تنظيمًا دقيقاً معين لها رئيس وحراس وأبدلاء وأمن يعملون لها، إضافة إلى التجار الذين يرافقونها^{١٠١}.

هذا النشاط التجاري الواسع كان مرتبطاً - دأله قريش وأصنامها، ارتباطاً مباشراً: «تجارة في مكة، ومنها وإليها، مع الفاتل العربية ومع الشام واليمن والعراق والحبشة، كل ذلك كان مرهوناً بالحج إليها، إلى الألة التي أقيمت لها أصنام فيها، ومرهوناً كذلك بالأمم لذي يومه الحج للتجارة في الأسواق، في المكان الحرم والأشهر الحرم وإذن فالناس بأهة قريش هو من مباشر بتجارها إن الدعوة المحمدية التي يقوم مشروعها على ربط الناس، جميع الناس، بآله واحد، متعال، يوحد في كل مكان، ولا تعترف بآله آخر سواء، ولا بوسائل ولا بشغف، إن هذه الدعوة قد نظرت إليها قريش من منظورها التجاري، فرات فيها إعلاناً للحرب على مواردها الاقتصادية، دعوة إلى اعتلاق الأسواق والماء الموسم والمعارض وشل الحركة التجارية عتائياً. ولا بد من التذكير هنا بأن النبي كان يصلي إلى القدس عندما كان ما يزال بمكة قبل الهجرة ويعلمها، إلى حين، الشيء الذي كانت قريش ترى فيه صرخاً للناس عن مكة. إن القبيلة لم تكن مسألة دينية وحسب، بل كانت مسألة لقرش مسألة اقتصادية أيضاً.

ب -

كانت قريش تدرك تماماً الأهمية الاقتصادية لمكة، لس على الصعيد العربي وحسب بل

(١٥) حبل قريش يسج على أربعة برز من المدينة

(١٦) القليل، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٧

على الصعيد الدولي كذلك. وعندما قامت الدعوة المحمدية كانت ذكرى حلة أبرهة، عامل ملك الحبشة على اليمن، كانت حكمة على مكة، ما تزال ذكرى حية في مخيال قريش. لقد وقعت في نفس السنة التي ولد فيها محمد (ص)، وهي السنة المعروفة بـ «عام الفيل» (٥٧٠ ميلادية) ومع أن الحملة كانت ترمي أساساً إلى التخلص من تحيكم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام، بنقلها إلى يد اليمنيين، وبالتالي إلى الحبشة حلقة بزنطة، فإن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء عليها كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحريك حج العرب إلى «الفليس» (الكتيس، الكنيسة؟) وهو معبد أقامه في اليمن^(١٧) لقد احتفظت الذاكرة العربية بتفاصيل عن الحادثة، زادها المخيال الاجتماعي الديني السياسي، القرشي، ثراءً وعنى. تنقل المصادر التاريخية في هذا الصدد «أن أبرهة بن الفليس بصحاء، من كيسة لم ير مثلاً في زمانها بني من الأرض. ثم كتب إلى النجاشي ملك الحبشة. أن إني قد بعثت لك ابناً الملك كيسة لم ير مثلاً ملكاً كان قبلك، ولست أجتو حتى أصرف حج العرب إليها فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة إلى النجاشي غضب رجل - منهم من كنانة - فخرج الكناني حتى أتى الفليس فهدم فيه» [= تعوط] ثم خرج طعن ياروس^(١٨) ولما أخبر أبرهة بذلك «غضب وحلف ليعبرن إلى البيت [الكعبة] حتى يدمه، ثم أمر الحبشة فتهيأت وتجهزت ثم سار وخرج معه الفيل، وعسكر خارج مكة، فبعث إليه قريش كبيرها يومئذ وهو عبد المطلب جد النبي محمد (ص) مصحوباً بسيد بني بكر وبني هذيل لمفاوضته: «معرضوا على أبرهة ثلث أموال غنائه على أن يرجع عنهم ولا يهدم البيت فأبى عليهم وانصرف عبد المطلب إلى قريش فأنبأهم الخبر وأنهم بالخروج من مكة والتحصن في شطف الجبال [= رؤوسها] والشمام [المواضع الخفية بين الجبال] فلما أصبح أبرهة بها لدخول مكة وهما يهلهل رعباً جيشه» غير أن الحملة فشلت، وإلى ذلك يشير القرآن الكريم: «لم تركب على ركباً باصطحاب الفيل، أم يعمل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل، فربهم بهجلاً من سجيل، فجعلهم كغصف مأكول» (الفيل ١/١٠٥ - ٥). ويقول ابن اسحاق، صاحب السيرة، «حدثني بطروب بن عتبة (ركان فطياً ورعاً له علم بالسيرة ودوى أحداث كثيرة) أنه حدث أن أول ما رُئيَت الحصنة والجندري بأرض العرب ذلك العام»^(١٩)

ولم تكن حلة أبرهة هي الوحيدة التي تدل على ما كان لمكة من أهمية في التجارة الدولية آنذاك بل يبدو أن أهميتها التجارية قد جلبت إليها أنظار الدول المجاورة - منذ القديم - وخاصة البيزنطيين، لاستولى عليها البيزنطيون [والإمبراطور روما على مصر حيناً كان في طريقه لاحتلال اليمن سنة ٢٥ قبل الميلاد] كما أن قسطنطين (الجد الرابع للني) عندما قام بانتزاع ملك مكة من عصابة استعمار بفسادية التي شأ فيها والتي كانت حرس طاق حكم البيزنطيين. كما أن عندهم بين الحويزت الأسدي اعتمد على مساندة البيزنطيين عندما حاول أن يضع مكة تحت نفوذهم. وقد أُنشئت أهمية مكة بالأردن منذ القرن الخامس عندما سقطت الدولة الحشوية بيد الأحباش وشيبت بين الفرس والبيزنطيين حروب دامية مما عرقل التجارة العالمية لفترة بالمرافق وحسن البيزنطيين على الاهتمام طريق البحر الأحمر الذي لم يكن تحت النفوذ الساساني. ومع أن فنو شروان أرسل

(١٧) انظر الروايات حول هذه المسألة في: أبو القاسم عيد الرحمن بن عبد الله السويدي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، (د.ب.))، ج ٢، ص ٢٧٢.
(١٨) انظر تفاصيل الحملة في: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢ - ٥٧.

حالة احتلت اليمن إلا أنه لم يجمع في إيقاف التجارة لأن اليمن كانت بعيدة عن بلاد الفرس... لذلك ظلت التجارة نشطة بين اليمن وسوريا ثم مكة^(١٩).

ولم تكن قريش تجهل هذه الملاحظات الدولية التي احتفظت لمكة بأهميتها البالغة كمركز تجاري عالمي، ولذلك كانت تتابع باهتمام الحرب بين الفرس والروم البيزنطيين. وكما يحدث دائماً، في مثل هذه الأحوال، فقد وظفت هذه الحرب، وهي حدث خارجي، في الصراعات الداخلية. وفي هذا الصدد يحدثنا المقصرون أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا خَلَّيْتُ الرُّومَ فِي أَرْضِ الْأَرْضِ﴾ [في مكان قريب إلى مكة، وظلت في بصرى بالشام] وهم من بعد عليهم [غلبة الفرس لهم] سيفيون [الفرس] في بضع سنين. في الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون ببصر الله ﴿ (الروم ١/٣٠ - ٥)، أقول يحدثنا المقصرون عن سبب نزول هذه الآيات فيروون أنه «أخبرت الروم وفارس بين فترعتين وبصرى فعلت فارس الروم فبلغ الخبر إلى مكة فشق على النبي (ص) والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشتموا وقالوا: أنتم والنصارى أهل الكتاب، ومن وفارس أميون، وقد ظهر انتصاراتنا على لغواتكم، ولنظهرن نحن عليكم، غرلت» الآيات المذكورة وتصيغ الروايات أن أبي بن خلف، أحد زعماء قريش المشركين، تراهن مع أبي بكر الصديق على مائة ناقة: أبو بكر يقول ستغلب الروم بعد سبع سنين وأبي بن خلف يقول العكس. وقد خلبت الروم بعد سبع سنين من الرهان وكان أبي بن خلف قد توفي «فلحق أبو بكر الخطر ما تخاطروا وتراهنوا عليه» من ذرية أبي وجاء به إلى رسول الله (ص) فتصدق به^(٢٠).

وكان طبعاً، في ظل هذا الوهم الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها، أن يتوجسوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها هدماً خارجية تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية، خصوصاً والمنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس، الروم، ملوك الحبشة، اليمن، الحبشة، وهذا ما يفسر ما صدر من قريش من رد فعل سريع إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت هدماً إلى النجاشي يتكون من شخصيتين معروفتين عندهم في ميدان التجارة والمفاوضة هما عبد الله بن أبي بن ربيعة وعمرو بن العاص (رجع عن هداية النجاشي وبطافته). وقد حاول الوفد أن يقنع النجاشي بأن يسلم إليهم من هاجر إليه من المسلمين فرفض وهدد الوفد خائباً^(٢١).

إن رد فعل قريش هذا، وهم التجار المحترفون، لا يمكن أن يكون «من أجل المآثم» فأي ضرر يصيب المآثم من هجرة المسلمين إلى الحبشة؟ إذن لا بد أن يكونوا قد تخوفوا من أن يكون لاختيار الرسول (ص) للحبشة كدور هجرة لأصحابه أهداف أخرى اقتصادية وسياسية، خصوصاً وهي كانت تمثل إلى الفرس بينما كان النبي والمسلمون يميلون إلى الروم،

(١٩) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٣، ٩٣ و ٩٤.

(٢٠) أبو القاسم جلال الله محمود بن عمر الزنجري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقطار في

وجهه التأويل، ج ٤ (بيروت: دار الفيل، [د ت]، ج ٢، ص ٢١٤.

(٢١) السهلي، الروم الألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٦٥.

والخيشة حليلة هؤلاء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين الذين هاجروا إلى الخيشة لم يكوسوا من «المستضعفين» بل من أبناء القبائل وكان كثير منهم يمارس التجارة، أدركنا نوع المخاوف التي لا مد أن تكون قد راوحت قريشاً من تلك الهجرة. يبقى بعد ذلك ما إذا كان النبي (ص) قد هدف من وراء تهجير بعض أصحابه إلى الخيشة أن ينشئ هناك مركزاً تجارياً للمسلمين بغض تجارة قريش، خصوصاً وقد كانت له، وللهاشميين عموماً، علاقات طيبة مع ملك الخيشة، إذ أثنى عليه ومدح حكمه كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. إن هذا الافتراض لا يمكن إثباته. وما يضعف من قيمته أن شيئاً من هذا لم يحدث.

وكما اترجعت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الخيشة، أجماعاً انزعاج، أبدت تحوفاً كذلك من أن يكون لها فيها التجاريون في شرق الجزيرة العربية يد في الدعوة الحميرية. ولعل هذا ما حلهم على اتهامهم النبي بأنه إنما يعلمه رجل من اليامة يسمى «الرحمان». وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: «وهم يكفرون بالرحمان، قل هو ربي» (الرحمن ١٣/٣٠). والرجل المعني هنا هو مسيلمة بن حبيب الحنفي، كان قد تسمى به «الرحمان»^(٢٢)، كما ادعى النبوة قبل وفاة النبي وسمي بـ «مسيلمة الكذاب»، كما سنرى لاحقاً. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مسيلمة هذا كان قد بحث إلى الرسول (ص) رسالة يدعي فيها أنه شريكه في النبوة وأن له الحق في «نصف الأرض»^(٢٣)، وهذا يعكس بوضوح ما كان يطبع علاقات قريش بسكان شرق الجزيرة، وبوحيمة منهم، من تنافس على السيادة على العرب. وكان ملوك الحيرة (المندانية) يمارسون التجارة الفرسية ويقيمون، تجارياً، على أواسط الجزيرة العربية وجنوب شرقها ويمتثلون بفواظهم التجارية إلى مكة نفسها^(٢٤).

وهناك من الباحثين المعاصرين من يربط «حلف الفضول» الذي ساهم الرسول في عقده، قبل نزول الوحي عليه، بوضعية مكة التجارية والصراعات الدولية من أجلها. وكان الذي دعاهم إلى هذا الحلف، كما يبين في الفصل السابق، هو أن تاجراً من اليمن باع سلعة لأحد كبار تجار قريش، وعندما ماطله هذا الأخير في دفع الثمن استغاث التاجر اليمني بالكتل القبلي/التجاري الذي كان يقيم على مكة يومئذ، وكان على رأسه أبو عبد الدار وبنو مخروم وبنو جهم وعدي؛ فأبوا أن يبيعوه ويهروه مقام منافسهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وحلفائهم من عبد العزي وزهرة ونهم فأبرموا حلفاً بينهم هو حلف الفضول^(٢٥). فإذا نظرنا إلى هذا الحلف على ضوء ما ذكرنا من الصراعات والمنافسات الدولية التجارية أمكن القول. فإن البطون الضية من قريش، وسهم منها، كانت تريد أن تقضي الريس من تجارة العرب وأن تحصر هذه التجارة في يدها، وكان رد فعل بني هاشم ومن والاهم: التكتل في وجه هذه الغرض المعني. وإنشاء تحالف يهدف في وجه مطالبهم التزايدية، سيما وأن آل هاشم وحلفاءهم لم يكوسوا على جانب من

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧٢.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٠.

(٢٤) العملي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٤.

(٢٥) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٤.

الثروة يساعدكم على تسيير قوافل خاصة بهم إلى اليمن، بل كانوا مضطرين إلى التعامل مع هذه البلاد من طريق بحار يمين يقيمون في مكة^(٢٢). ولما تنبهي الأشلوة إليه هما أن العلاقة بين بني هاشم وبين أهل اليمن كانت علاقة طيبة للغاية. فقد كانت جدة النبي، أم عبد المطلب بن هاشم من بني النحر اليمني، وكانوا مقيمين في يثرب وقد ولد عبد المطلب عندهم وقضى صباه وطفولته بينهم، ثم صارت لعبد المطلب علاقات تجارية مع اليمن، وحظوة لدى بعض سوكها. وسيظهر أثر هذه العلاقات الطيبة بين الهاشميين واليمنيين ومن الدعوة المحمدية، إذ استسلم همدان دفعة واحدة على يد علي بن أبي طالب بعد أن رفضوا أن يسلموا على يد حائل من الوليد الذي كان النبي قد بعثه قبل علي. ولا بد من استحصار هذه العلاقة «لقديمة» الودية بين بني هاشم واليمن لقهم مناصرة اليمنيين بالكوفة لعلي بن أبي طالب في حربه مع معاوية بن أبي سفيان وبقائهم ماضرين له ولبنيه بعد ذلك مشكلين أهم عنصر في «الشعبة» زمن تكوينا كما سرى لاحقاً.

هذه المعطيات جميعها، سواء منها ما يخص عائدات الحج والتجارة الداخلية أو مكاسب التجارة الدولية، تبين بوضوح كيف أن قريشاً كانت تدرك تماماً الخطر الذي كانت تشكله الدعوة المحمدية على مصالحها الاقتصادية. إن نبد الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. لم يكن من الممكن إذن اقتناع قريش بمخافة عبادة الأصنام، فيما كان يهيمها ليس الأصنام ذاتها بل والغنمة التي من ورائها. إن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يفتح قريشاً أو يجعلها على الاستسلام هو جعلها تدرك أن عدم اعتناقها للإسلام سيجلب عنها حتماً وقرعاً ما تخشاه، أي الفتقادات عائدات الحج والتجارة وهذا ما مشتركه بعد ثوالي الهجومات على قوافلها التجارية على يد المسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة.

- ٢ -

- ١ -

وأما في الفصل السابق كيف أن النبي (ص) لم يجبر إلى المدينة إلا بعد أن أبرم مع ممثليها معاهدة «الدفاع المشترك» («الهدم بالهدم والدم بالدم»). وأبرمها كيف أن أسرار هذه المعاهدة قد تراس مع بروز أية قتال التي تأذن للمسلمين بحومس الحرب مع قريش بعد أن كانت الآيات القرآنية من قبل توصي بالصبر (سورة سبعمين آية) ولم يكن القتال هدفاً في ذاته بل كان من أجل الارتفاع بالدعوة المحمدية إلى المستوى الذي تشعق قريش معه بأن مصالحها الاقتصادية ستدمر مدمراً إذا هي لم تسلم، وإسلام قريش ضروري لإسلام باقي القبائل العربية ولقد كانت لها الرعاية عليها.

(٢٢) يه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب،

[د ت]، ص ٢٥٩

بالمعمل، كان «القتال» ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لقد كان النبي وصحبه يفركون أن هريشاً لا تهمها آلتها ولا ديانتها وإنما تهمها تجارتها، ولذلك مارسوا صدها السياسة الصريحة بوسائل الحرب الصريحة. اعتراض قوافلها التجارية القادمة من الشام. والمدينة تقع كما هو معروف بين مكة والشام، وبالتالي فقد كان تحكّم المدينة في طريق تلك القوافل أمراً تعرضه الجغرافيه فضلاً عن «التاريخ»، تاريخ التجارة العالمية وطرقها في العالم القديم. وهكذا فيما أن استقر للقام بالنبي وصحبه المهاجرين بالمدينة حتى نادر إلى تنظيم سرايا، يقودها من يمينه النبي، أو غزوات يتولى قيادتها بنفسه، والهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية القادمة من الشام.

وإنه لما يشير الانتباه حقاً أن ينادي الرسول (ص) في الشهر السابع - فقط - من وصوله المدينة مهاجراً إلى تنظيم سرية أسد قيادتها إلى عمه حرة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام كان يقودها أبو جهل ومعه ثلاثمائة رجل غير أن حليماً للعريفي تدخل بينهما وحال دون وقوع القتال وتابع أبو جهل طريقه إلى مكة وبعد شهر فقط نظم الرسول (ص) سرية أخرى بقيادة عبيد بن الحارث فتوجهت إلى رابع لاعتراض قافلة من مائتي رجل كان يقودها أبو سميان، وقد جرت بين العريفيين مشاوشات وتراشق بالسهم ثم افترقا وبعد شهر أيضاً، أي في الشهر التاسع للهجرة جهز الرسول سرية ثالثة بقيادة سعد بن أبي وقاص كانت مهمتها القيام بعملية استطلاعية، فقامت بالمهمة ولكن صادف أن القافلة المستهدفة كانت قد مرت قبل يومين^(٢٧) وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول بنفسه غزوة الأبواء (أبو. ودان) حيث أقام خمس عشرة ليلة ينتظر قريشاً ثم عاد إلى المدينة، ليخرج في الشهر نفسه في مائتين من أصحابه بقصد اعتراض قافلة قرشية في بواط كان على رأسها أمية بن خلف في مائة رجل والمين وخمسة بعير، ولكن الإصطدام لم يحدث، ثم غزا في الشهر نفسه غزوة «دات العشيرة» بهدف اعتراض قافلة قرشية أخرى قادمة من الشام. فهذه سبع سرايا وغزوات نظمها الرسول (ص) في مدى ثلاثة عشر شهراً من مقدمه مهاجراً إلى المدينة، وكانت جميعها بهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية.

إن هذه الحملات تدل من جهة على مدى النشاط التجاري الواسع الذي كانت تقوم به قريش والذي يرجع في جملته، كما بينا، إلى أهمية مكة كمركز تجاري وديني، وتدل من جهة أخرى على أن الرسول (ص) كان يدرك تماماً أن أنجح استراتيجية قتالية ضد قريش هي تلك التي تشعرها بأن مصالحها التجارية أصبحت مهددة. ولكي يجعل الرسول قريشاً تدرك بأن هذا التهديد الذي تتعرض له قوافلها يمكن أن يتحول إلى خطر حقيقي، يصيبها في عقر دارها، بعث عبد الله بن جحش في رجب من السنة الثانية من الهجرة على رأس جماعة

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كتاب للغازي (طبعة أوكسمورد، ١٩٦٦)، ج ١،

عن الإجماع المناسب كقبلة للمسلمين. قال تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم من قبلهم لئلي كانوا عليها؟ قل لا للشرق والشرق يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم وكذلك جعلناكم أمة وسطا [تقع مكة في «الوسط» بين قبلة اليهود إلى القدس على الشمال الغربي منها وقبلة النصارى التي هي المشرق] لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكثرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم قد نرى قلب وجهك في السماء فتتولى قبلة مرضاهم، قول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، وإن الذين أوتوا الكتاب ليطعون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون» (البقرة ١٤٢/٢ - ١٤٤). وواضح من قوة هذه الآيات وصراحتها وتكرارها قرأوا التوجه إلى القبلة ووجهها على مختلف الاعتراضات، واضح إذن أن الأمر كان يتعلق فعلاً بقرار تاريخي ينطوي على أكثر من مغزى. إن التوجه إلى الكعبة حين الصلاة يتبعه حتماً تأكيد التوجه إليها للحج والعمرة أيضاً، وذلك ما حصل كما سنرى.

ونأتي عزوة بدر الكبرى بعد شهر واحد فقط من قرار تحويل القبلة إلى مكة لنعطي لهذا القرار بعده التاريخي. لقد كسّر المسلمون في هذه العزوة شوكة قريش إلى الأبد. ذلك أن أبي سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريب من سبعين راكباً من قاتل قريش كلها، كانوا تجراً بالشام، فالتقوا جميعاً معهم أمرأهم ومجاهرتهم، فذكر ذلك لرسول الله (ص) وأصحابه فلما سمع بهم رسول الله (ص) ندب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبطلة عددهم، فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، ولا يرونها إلا هزيمة لهم^(٢٩). ولما علم أبو سفيان بالأمر أرسل إلى قريش يطلب الجدة، فبادرت قريش وجهرت جيشاً قوامه ٩٥٠ رجلاً على رأسه أبو جهل بن هشام، وجعل بني مخزوم القوي. غير أن أبا سفيان استطاع أن يتلاقى طريق المسلمين إذ خرج بالفاصلة نحو البحر ودخل مكة مسرعاً، وأرسل إلى أبي جهل وجيشه بحره بجدة الفاعلة، فرعب فريق من رجاله في العودة إلى مكة وتجنب الصدام مع المسلمين بينما أصر هو على الذهاب إلى «بدره»، وكانت من مواسم العرب، يقيمون فيها موافاً كل سنة للاحتفال واطهار المرح حتى تسمع العرب بذلك وتحتفظ قريش ببيتها. وجرى نقاش في صفوف المسلمين الذين كان عددهم ٣١٤ رجلاً بقيادة النبي نفسه، ثم أجمعوا على التصلي لجيش أبي جهل الذي دخله الانقسام، إذ انسحب منه بنو زهرة لما علموا بجدة الفاعلة. كانت المواجهة إذن بين المسلمين وبني مخزوم أصاب، وقد انتصر فيها المسلمون وقتل أبو جهل وقتل معه ٢٣ رجلاً من غيرة مقاتلي هذه القبلة، من أصل ٧٠ قتلاً في صفوف قريش مقابل استشهاد ١٤ من المسلمين، ستة من المهاجرين وثلاثة من الأنصار^(٣٠).

كانت لهذه الواقعة نتائج بالغة الأهمية قادت مصير الصراع بين الدعوة المحمدية وقريش. لقد أنكسرت شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة إلى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم، الشيء الذي فتح الباب لإمكانية توظيف «مفعول القبلة» الإيجابي

(٢٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠ من رسالة حمزة إلى عبد الملك بن مروان حول وقعة بدر

(٣٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠٨ - ٧١٥

بالدفع بالصراع نحو نهاية مرضية مع أقل ما يمكن من الخسارة كما يحدث بين أبناء العم دائماً ويمكن أن نلمس هذا في موقعة أحد التي أرادت فيها قريش أن تأخذ الثار لقتلها في بدر وكان جيشها بقيادة أبي سفيان الذي «نقع» بأخذ الطر ورفع شعار «الحرب سجال» يوم يوم» مع أنه كان بإمكانه أن يطمح في جعل هزيمة المسلمين أكثر فداحة لقد قُتل أسوسميان واجماً إلى مكة محاطاً بالمسلمين^(٣١) «إن موعدكم بدر للعام القادم»^(٣٢). ومن نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم هامة مكنتهم من التغلب على الضيق الذي كان فيه المهاجرون بالمدينة لقد تركوا ديارهم وممتلكاتهم بمكة وهاجروا فارغى الأيدي تقريباً ومع أن الرسول قد حسم من المشكلة بنظام «المؤاخاة» كما أشرنا إلى ذلك في الفقرة الماضية، فإن المشكلة بقيت مع ذلك قائمة من بعض الوجوه. وهكذا جاءت غنائم بدر لتزيل الحاجة إلى نظام المؤاخاة، فجاء الوحي بإبطال الإث بالمواخاة وإعادته إلى النسب فقط: «ولولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» (الأنفال ٧٥/٨). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن سورة «الأنفال» قد نزلت بعد بدر مباشرة لتشريع لكيفية توزيع غنائم الحرب لقد تنازع المسلمون حول غنائم بدر فقسمها الرسول «عن السواء» بين من حضر المعركة من المسلمين ثم جاءت سورة «الأنفال» لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع الغنائم التي يحصلون عليها في معاركهم بعد انتصارهم بقوة السلاح^(٣٣) «يسألونك عن الأنفال» - غنائم الحرب، قل الأنفال للرسول (١٠٠) وأعلموا أن ما ضمنتم من شيء فأنه لله وللرسول ولذي القربى والمسلمين والمسلمين وابن السبيل» (الأنفال ١/٨)، بمعنى أن ما ضمنتم من الكمار فهدراً فاربعة أخماسه توزع على المقاتلين أما الخمس الباقي فيصرف على الذين ذكرتهم الآية، وهو يعود في نهاية الأمر إلى نظر الإمام. وليس
السورة^(٣٤)

ب -

لم يكن اعتراض النبي (ص) لقوافل قريش التجارية بدافع الحصول على غنائم، وإنما كان ذلك من أجل حل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام لقد رفض الرسول ما عرض عليه رجاء قريش بمكة من إغراءات مادية كثيرة، ولا شك أنه كان سيرفض أية عروض مادية تقدمها له قريش وهو بالمدينة مقابل عدم التعرض لقوافلها. لقد كان الرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطمع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قلعاً بالدعوة إلى الإمام. خير أن طيعة الحياة الشريفة تقتضي أنه

(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٤

(٣٢) هذا ولا بد من التمييز بين القتل أو القتيعة وهو ما يأخذه المسلمون من العدو فهراً، بعد الانتصار عليه في الحرب، وبين القتيء وهو ما يؤخذ من العدو صلحاً حين يتفق الطرفان على العدول عن القتال مقابل دعة يسمى القتيء يأخذها العدو للمسلمين ولما توزع القتيء فهو مكس توزيع القتل أو العبيدة، إذ أربعة أخماس القتيء هي التي تعود إلى الإمام

لا بد للنجاح من وسائل، ولولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيش هي المال. لقد كان لا بد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المالي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (= التشريع للغنائم... الخ).

غير أن دخول «الغنيمة» في كيان الجماعة، ولو في إطار حلقة الدعوة ورسالتها، كان لا بد أن يؤدي أيضاً إلى دخولها في «عقل» الأفراد السياسي والاقتصادي، ومن ثمة تصبح «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك العنصر على الأقل - خصوصاً والمسلمون الجدد لم يكونوا قد تشبعوا بعد بروح الرسالة - بل قد تدفع إلى نوع من الشطط في بعض الأحيان كما حدث عندما برز نفر من الصحابة برجل من بني سليم وهو يسوق غنماً، فسلم عليهم هائلوا. ما سلم عليها إلا بقية، فظفروا واستاقوا غنمه. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ [سافرتُم للجهاد] فَبَيِّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ قَتَلَ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَستْ مُؤْمِنُونَ عَرَضَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا فَغَنَمْتُمْ كَثِيرٌ مِمَّا كُنْتُمْ تُكْتَمُونَ مِنْ قَوْلٍ عَنْ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَبَيِّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ٩٤/٤).

وعندما قرر النبي الذهاب إلى مكة مستمراً لأول مرة بعد هجرته إلى المدينة استنفر الأعراب فلخروج معه، حذراً من أن تعتمد قريش إلى الهجوم عليه لو معه من دخول مكة، والقيام أيضاً بنوع من «استعراض القوة» أمامها، فاعتذر أولئك الأعراب بانشغالهم بأهليهم وأموالهم. وعندما عاد النبي (ص) سالماً متحصراً، انتصاراً معسواً، بعد أن أبرم مع قريش «صلح الحديبية»، وكان قد وعد أصحابه حين إبرام الصلح «أن يهزمهم من غنم مكة منهم خير»، جاء أولئك الأعراب يطلبون الذهاب معه إلى خيبر طمعاً في الغنيمة. وفي ذلك جاء في سورة الفتح: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ [أي الذين خلفوا من الذهاب مع النبي إلى مكة] قُلْتُ لَا أَعْلَمُ وَأَعْلَمُ مَا اسْتَنْفَرْنَا [..] سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَدَائِنِ غَنَمٍ [مَدَائِنُ غَيْرِ] لَنُحْاطَبُنَا فَرَدْنَا بِأَعْيُنِنَا [..] قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَعُدُونِ إِلَى قَوْمِ ثَوَلٍ بِأَمْرِ شَدِيدٍ يَنْتَلِبُونَهُمْ لَوْ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ مِنْكُمْ إِحْسَانًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. ونفي السورة على المؤمنين الذين يأمروا النبي على القتال حتى الموت في الحديبية (قبل عقد الصلح) وتعتذرهم بأن الله مبهوض لهم وجوعهم بدون قتال وبالتالي بدون غنيمة بغنائم أخرى كثيرة: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُؤَيَّسُونَكُمْ حَتَّى الشَّجِرَةِ [بيعة الرضوان بالحديبية] فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ ثَمَرًا كَثِيرًا وَمَغْنَمًا كَثِيرًا﴾ [مغْنَمُ خَيْبَر] وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. وعذركم الله منكم كثيرة فأخبرها فبجل لكم هذه [أي منكم خيبر] وكف أيدي الناس عنكم [أي أيدي أهل خيبر] ولتكون [تلك الغنيمة المعجزة] آيةً للمؤمنين ويذكركم صراطاً مستقيماً. وأخبرني لم تخفوها عليها [لم يتزعها المسلمون سلاحهم] قد أحاط الله بها [علم أنها ستكون لكم] وكان الله على كل شيء قديرًا﴾ (الفتح ١١/٤٨).

١٥ ... ٢١)

هكذا صارت «الغنيمة» حاضرة في غزوات النبي (ص) وسراياه، يأخذها المسلمون ويوظفونها ليس فقط في تجهيز الجيش بل أيضاً في تحفيز النفوس على الجهاد، خصوصاً واستراتيجية اعتراض القوافل والاستنزاف تقتضي عملاً متواصلًا، سرايا وغزوات متتالية

وذلك ما حصل بالفعل، فلم يمكث النبي في المدينة بعد عودته إليها من غزوة بدر سوى سبعة أيام حتى خرج يريد بني سليم وخطبان لأنه سمع أنهم تجمعوا قريباً من المدينة، ربما للهجوم عليها؟ غير أنه لما وصل إلى المكان وجدهم قد غادروه فأرسل سرية تتعقبهم فتتمكنت من مصادرة إبلهم وجاءت بها غنيمة فأخذ خيلها ووزع الباقي على من خرج معه فكان نصيب الواحد منهم سبعة أبعرة. وبعد عزوات ثاقوية لم يكن فيها قتال ولا غنمة قام بعد شهر أو أشهر من وقعة بدر بصرب حصار على يهود بني قينقاع لما ظهر منهم من إساءة للمسلمين، الشيء الذي أعتبر خرقاً من جانبهم لبيود الصلح/المعاهدة. وبعد حصة عشر يوماً من الحصار استسلموا فأحلبهم عن المدينة إلى الشام وعظم الله عز وجل رسوله والمسلمين ما كان لهم من مال، ولم تكن لهم الحصون وإنما كانوا صاعقة فأخذ رسول الله (ص) لهم سلاحاً كثيراً ولة صاعتهم - وقيل - فيها كان أول خمس خمسة رسول الله (ص) في الإسلام، فأخذ رسول الله (ص) صبي والخمس وسهمه وفضل أربعة أخماس على أصحابه^(٣٣). وبعد بدر بسنة أشهر كانت غزوة بدر^(٣٤). ذلك أن نربشاً قال: لقد عور علينا محمد متجرنا [= تجارتنا] وهو على طريقنا وقال أبو سفيان وصفيان بن أمية: إن كمننا بمكة أكلنا رؤوس أسواننا فاقترح عليهم أحد الخبراء بالطرق الصحراوية سلوك طريق العراق فعملوا وسارت القافلة بقيادة أبي سفيان ودفعها مال كثير ودية من حصة^(٣٥) ويبدو أن استعلامات النبي (ص) بمكة كانت نشطة إذ ما لبث أن سمع بالخبر فأرسل لاعتراضها سرية بقيادة زيد بن حارثة فظهرت بالعبره وأقلت أعيان القوم وجاءت بالغنيمة إلى المدينة فكان الخمس عشري ألفاً فأخذ رسول الله (ص) ولهم الأربعة الأخماس على السرية^(٣٦).

وبعد موقعة أحد التي انهزم فيها المسلمون قام الرسول (ص) بتنظيم عدة حملات على الأعراب خارج المدينة دفعاً لطغيهم في النيل من المسلمين بعد هزيمتهم تلك ولم يحصل اصطدام، ولكن حصل للمسلمون على عائم مصلاً عن الفوائد المعنوية. ثم حدثت حادثة إجلاء يهود بني النضير، وذلك عندما هموا على الفرار بالنبي (ص) حينما ذهب إليهم يطلب منهم، طبقاً للصلح/المعاهدة، المسماة في دفع دية رجلين كان قد أعطاهما الأمان وقتلها أحد المسلمين دون أن يعرف بذلك، فأظهر اليهود الموافقة ثم تأمروا على اغتياله فعلم الرسول بذلك وحاد إلى المدينة وقرر الاستعداد للحريم والسير إليهم فحاصروهم من ليال فحصلوا منه في الحصون فامر رسول الله (ص) بقطع الخيل والتعريف فيها - وقف الله في قلوبهم للعرب وسألوا رسول الله (ص) أن يجلهم ويكتب عن دياتهم على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم [لا تحلفه] [= سلاح] فعمل، فاحتملوا من أموالهم ما استقلت به الإبل - فخرجوا إلى حبيروهم من سائر إلى الشام^(٣٧) تاركين ممتلكاتهم وما تبقى من أموالهم فكانت لرسول الله خاصة، يضعها حيث يشاء، فقسما رسول الله (ص) على المهاجرين الأولين دون الأنصار. - ونزل في بني النضير سورة الحشر بأسرها^(٣٨) وفيها يحدد القرآن حكم

(٣٣) الصفي، والمجمع الصوافي، ما يجتره الرئيس لعه من التناقم قبل صحتها وهي في الغالب شيء واحد. فرس لو أنه لو صيف وما أشبه وكان العمل جارياً بذلك عند العرب من قبل
(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٩.
(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥.
(٣٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٩١.

توزيع الغني. أي ما يحصل عليه المسلمون بغير حرب، كأموال بني النضير فقال تعالى ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكنف [= بني النضير] من ديارهم لأول الحشر [حشرهم إلى الشام] ما ظنتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فقتلهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . . . ما قطعهم من ليلة [سطة] أو تركتهم حائمة على أمورها مبدد الله وليحري القاسقين . . . وما آتاه الله على رسوله منهم فإا أوجبتم عليه من غيل ولا ركائب [لم شكفوا مشقة ناهم] ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير . . . ما آتاه الله على رسوله من أهل القرى ملكه وللرسول ولذي القربى والمسلمين والمسلمين والذين السيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم [منداراً بهم، يحثهم] وما آتاكم الرسول [من العطاء] فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وانظروا الله إن الله شديد العقاب . . . للفقراء المهاجرين [بعض هذا الغني] الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . . . والذين تولوا الفلار والأيمان من قبلهم [= الأنصار] يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه أولئك هم المفلحون﴾ (الحشر ٢/٥٩ . . . ٩). وهكذا قسم الرسول (ص) ما تركه بنو النضير على أسس أنه فيء، فجعل المجموع خمسة أخماس الخمس لله وللرسول ولذي القربى . . . إلح والأربعة الأخماس الباقية تصرف فيها، فخص بها المهاجرين للاعتبارات المذكورة في الآية السابقة (فقراء أخرجوا من ديارهم).

وبحاول يهود بني النضير وبني قينقاع الانتقام، فسعروا في عقد حلف عبد المسلمين قسم لريشا وهظمان وبني سليمان، فجاءت جموع هذا التحالف إلى المدينة وفيهم أبو سفيان الذي حاول ضم يهود بني قريظة إلى التحالف المذكور، الذي سمى بـ «الأحزاب»، فانضم بنو قريظة، وكانوا يسكنون ضاحية المدينة. لجأ المسلمون إلى حفر خندق حول المدينة ومحاصروا به (وقد سميت هذه الغزوة بغزوة الأحزاب ومعروفة الخندق). وأخيراً تمكن المسلمون من زرع الخلاف والشقاق في «الأحزاب» ثم جاءت ريح شديدة فزرعت الصومى والاضطراب في صفوفهم فاضطروا إلى فك الحصار ومعادرة المدينة بعد أن كادت الهزيمة تنزل على المسلمين بسبب الموقف المتعادل الذي وقفته فئة من المنافقين. وقد نزلت سورة الأحزاب تفضيح هؤلاء المنافقين وتثني على المؤمنين الصادقين. ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود [جنود الأحزاب] فأرسلنا عليهم ريماً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً، إذ جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون، هنالك نبلي [= اختر] المؤمنين وزلزلوا رزلاً شديداً، وإن يقولوا المسافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا خوفاً، وإن قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأنف فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا حورة وما هي بحورة إن يريهن إلا فراوا، ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً، [= سرائعهم المدعو عليهم المدينة وطلبوا منهم الصلوة إلى الشرك لاستجابتهم لهم سرعته] . . . ثم تمطط السورة على المؤمنين وتثني على موقفهم: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة إن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً . . . من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً﴾ (الأحزاب ٣٣/٩ . . . ٢٧).

وبما أن يهود بني قريظة قد تقصوا الصحيفة/العاهدة بانضمامهم إلى «الأحزاب» كما ذكرنا، فقد اتجه الرسول إليهم وحاصروهم فأصابهم خوف شديد وقبلوا بتحكيم أحد الخبراء العرب من حلفائهم القدامى فحكم فيهم: «أن تقتل الرجال وتقسّم الأموال وتبني الداراري

والسنة . كانوا ما بين ٦٠٠ و ٩٠٠ رجل فنقد الرسول الحكم فيهم «ثم إنه رسول الله (ص) سمع
أحواله بنو قريظة وسامعهم وأبتاعهم على المسلمين . . فكان للفارس ثلاثة أسهم، للفارس سهيل ولعارسه سهم
وللراجل، من ليس له فارس، سهم» (٣٧)

ج -

باسمهم التحالف المذكور أخذ رجال قريش في مراجعة حساباتهم وفي هذا الصدد
حكى عمرو بن العاص، وكان يوم الحندق في صفوف قريش، أنه بعد عودته إلى مكة جمع
رجالاً من قريش وقال لهم . «تسلمون والله لي أرى أمر محمد يملأ الأمور علواً مكرراً وإني قد رأيت
أن تلحق بالجنابي فتكون عنده، فإن ظهر محمد على قوماً كنا عند الجنابي . . وإن ظهر قوماً نحن من قد
عرفوا من بلادنا منهم إلا الحبر قوافقه، وذهبوا إلى النجاشي يحملون الهدايا، هير أن هذا الأخير
أقبح عمرو بن العاص بالإسلام - فيما يحكي هذا عن نفسه - فعاد قاصداً رسول الله (ص) في
المدينة والتقى في الطريق خالد بن الوليد بن المعيرة المخزومي فسأله إلى أين فأجابه خالد
«والله قد استقام القسم» (تبيين الطريق). لقد قرر هو الآخر الدخول في الإسلام، فذهباً معاً إلى
النبي (ص) للمدينة وأعلننا إسلامهما

والواقع أن فشل تحالف «الأحزاب» (قريش وعطفان وبني سليم . .) الذي كان يضم
عشرة آلاف مقاتل كان انتصاراً للمسلمين لا يعدله إلا انتصارهم يوم بدر. لقد تبين لقريش
بعد فشل «الأحزاب» أن القضاء على محمد وأصحابه صار من شبه المستحيل . لقد أصبحت
هم اليوم دولة وقوتهم المادية، رجالاً ولصوصاً، في برابيد مستمر، وسمعتهم وسط القبائل
العربية في ارتفاع وانتشار، ونفوذهم خارج المدينة يقوى يوماً بعد يوم . وإذن فالتجارة،
تجارة قريش إلى الشام، ستحتق بإحكام المسلمين السيطرة على الطرق، وهم جادون في
ذلك، وقد سبق للرسول (ص) قبل حصار «الأحزاب» بحو نصف سنة (السنة الخامسة
للهجرة) أن قاد عزوة على دومة الجندل، على نحو ٥٠٠ ميل شمال المدينة ليمتدح تجمعاً
لقضاة وضلع كان يقصد الحجاز، وربما كان هدفه السيطرة على خطوط المواصلات بين
المدينة والشام . وإذن فلم يمد المسلمون يقطعون الطريق على تجارة قريش وحسب،
مستفيدين من موقع المدينة، بل إنهم أصبحوا قادرين كذلك على التوصل شمالاً والسيطرة
على الطرق الأخرى، بما في ذلك تلك التي تمر عبر العراق والتي كان أمويان قد حاول
استيلائها، كما أشرنا قبل . وأمام هذه التطورات لم يكن أمام قريش إلا أن تراجع حسابات،
خصوصاً ورعيها أبو سفيان يقن للرج بين الحسابات التجارية والحسابات السياسية

أما المسلمون فقد كان طبعاً أن يشعروا بضيقهم ويعملوا على تكثيف الضغط على
قريش بكل الوسائل، بما في ذلك الوسائل السلمية . وكان الوحي قد سول عهد انتصار
المسلمين في بدر يوصيهم باستعمال السلاحين معاً - سلاح الحرب وسلاح السلم - فوعدواهم

ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل وان جنحوا للسلم فاجنح لها ﴿ (الأفقال ٦٠/٨ - ٦١)

بالعمل جمع النبي (ص) في حطته بين الأمرين في صلح الحديبية الذي صعد مع قريش في السنة الموالية: السنة السادسة للهجرة. فقد خرج قاصداً مكة «يريد زيارة البيت، لا يريد خالاً وساق معه لقدايا: صبيح يده و كان الناس صبيحة رجل». وسمعت قريش بالحزم فأخذت تستعد لبعده من دخول مكة، فلما سمع بذلك قال: «ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو حلوا بي وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي لوائوا وإن أظهروني الله عليهم دخلوا في الإسلام وأمرين وإن لم يفعلوا فقتلوا وبهم قوة»^(٣٨). ولا شك أن هذه كانت «رسالة» إلى قريش، ولا شك أنها قد تلقتها إن الاتجاه الآن ليس إلى الملأ من قريش ضد انتهى أمرهم أو كاد، بل الاتجاه إلى المستقبل، إلى «سائر العرب». فلماذا لا ينضم إلى الإسلام من بقي من قريش للعمل جميعاً على دخول «العرب» في الإسلام، ولتحت قيادتهم؟

لم يكن من المنتظر أن تستجيب قريش لمضمون هذه «الرسالة» بين عشية وضحاها، فدخلوا السياسة ثم دوماً عبر مراحل ووساطات - بدأت الوساطة أولاً رجال من حراصة، وحراصة من اليمن وهم حلماة تاريخيون لبني هاشم، جازوا النبي «كلموه وسالوه ما الذي جاء به؟ فأخبرهم أنه لم يأت يريد حرباً وإنما جاء رافراً ثلثت ومظناً لحرمته»، وهل كانت قريش تدافع عن شيء آخر غير «حرمة البيت»، من منظورها التجاري؟ ألا يعني حج المسلمين، ثم العرب جميعاً عندما مسلمون، إلى مكة، أن عائلات قريش من الحج والتجارة لن ينالها مكروه بل ربما تزداد؟ خواطر لا بد أن تكون قد جالت في ذهن أبي سفيان ولكن الامتسلا ببنون مقدمات غير محسنة، إذ لا بد من انصاف ماء الوجه وهكذا كان: لقد جاء رجال غزاة الوسطاء إلى مكة وخاطبوا أهلها قائلين: «يا معشر قريش إنكم تعجلون على محمد أن يهدأ لم يأت لقتال وإنما جاء رافراً هذا البيت». فكان مما جاء في جواب قريش: «إن كان جاء ولا يريد قتالاً فوافقه لا يدخلها عينا عوة أبداً ولا تحدث بذلك مع العرب» ومعنى ذلك أنه لا بد من المفاوضة والصلح.

أرسلت قريش مبعوثيها وأرسل النبي عثمان بن عفان مبعوثاً من جانبته إلى قريش، ثم انتدب أهل مكة وسيطاً آخر وقالوا له: «أنت محمد صلبه ولا يكون في صلحه إلا أن يرجع منا عنه هذا» وكذلك كان عند أبرم باسم قريش صلحاً مع النبي (ص)، بمكان قريب من مكة يسمى «الحديبية» فسمي المصلح باسمه. يعني هذا الصلح على «أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وجهه دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وجهه دخل فيه» «واتك - يا محمد - ترجع عنا عدت هذا فلا تدخل علينا مكة، ولأنه إنما كان علم قائل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت ثلاثاً معك سلاح الراكب، السيوف في القرب، لا تدخلها يديها»^(٣٩).

إنه اعتراف من قريش بمحمد (ص) وجنوح إلى التعايش السلمي، والبقية تأتي: يقوم لبي (ص)، بعد صلح الحديبية مباشرة، بجادة ذات دلالة سياسية، على صعيد «القبيلة»،

(٣٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٩

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣١٨

فبعث إلى الحبشة من يخطب له أم حبيبة بنت أبي سفيان، وكانت قد هاجرت إليها مع زوجها الذي توفي عنها هناك. وبارك القرآن هذه البادرة بقوله تعالى: ﴿وَعسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين حلفت منكم موقة﴾ (المتحة ٧/٦٠). وهكذا. «تزوج رسول الله (ص) ثم حبة ثلاث عند ذلك عريكة أبي سفيان واسترحب شكرته في العداوة وقال عن النبي (ص) عندما علم بالأمر وذلك الصلح لا يقدح الله»^(٤٠). ثم يأتي الوحي والمسلمون في طريق عودتهم من الحبشية إلى المدينة، فتتول سورة الفتح تبشر النبي بفتح مكة، في المستقبل بصيغة الماضي، إشارة إلى أن المسألة هي كما تقول اليوم: «مسألة وقت فقط». قال تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليظهر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهلك صراطاً مستقيماً، ويحرك الله صبراً عزيزاً﴾ (الفتح ١/٤٨ - ٣).

مرت سنتان بين صلح الحبشية وفتح مكة قام النبي خلالها (في السنة السابعة للهجرة) بـ «عمرة القضاء»، العمرة التي نص عليها الصلح، فأقام في مكة ثلاثة أيام ثم عاد إلى المدينة. وخلال الفترة نفسها جهز النبي (ص) ما لا يقل عن ١٧ غزوة وصرية. وبإستثناء غزوة خيبر فإن جميع هذه الحملات كانت موجهة ضد القبائل البدوية، إما تأديباً لها أو من أجل حملها على الإسلام، أو من أجل ضمان الأمن في الطريق التجارية من المدينة والشام، أو ومع من نفوذ الإسلام. أما وخيبر فكانت عبارة عن تجمع سكني محصن لليهود يقع خارج المدينة. وما أن علاقتهم مع المسلمين لم تكن مستقرة ولا خالصة فقد رأى النبي (ص) أن ينهي المشكلة معهم. فخرج في السنة الرابعة للهجرة إلى حصون خيبر ففتحها واحداً بعد الآخر بعد حصار، فطلب أهلها من الرسول (ص) يسيرهم «بغيرهم» وإن يحضروا معهم ففعل. وكان رسول الله (ص) قد حاز أموالهم كلها من جميع الحصون. فلما سمع بهم يورد ذلك قد صنعوا ما صنعوا بدشوا إلى رسول الله (ص) يسألونه أن يسيرهم وأن يحضروا معهم ويغلقوا له الأموال ففعل. فلما نزل أهل خيبر على ذلك سألوا رسول الله (ص) أن يعاملهم في الأموال (الأرض) على النصف وقالوا: نحن أعلم بها منكم وأعلم بها (روحها ورعاية بخلها)، فصالحهم رسول الله (ص) على النصف، على أن (بعض المسلمين) إذا شئنا أن نخرجكم من جناتكم، فصالحه أهل ذلك على مثل ذلك، فكانت خيبر مرساً للمسلمين وكانت ذلك خالصة لرسول الله (ص)، لأهم (المسلمون) لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب^(٤١). و«كانت هذه الدين قسمت عندهم خيبر من أصحاب رسول الله (ص) ألف سهم وثلاثة سهم برجالهم وخيلهم ثم قسم رسول الله (ص) الكتيبة وهي واد خلص بين غرابتهم وبين سلكهم وبحال المسلمين وساء أمطلم منها لكل سهم عدد معين من الأوساق من «فصح وشعير وتمر وبنو وغير ذلك، قسمه على قدر حاجتهم، وكانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر ولهذا أمطلم أكثر»^(٤٢).

وحدث في هذه الأثناء (ما بين صلح الحبشية وفتح مكة) أن اعتزلت قبيلة بني بكر على قبيلة حراعه، وكانت الأولى حليفة لقريش والثانية حليفة للمسلمين، وقد تم هذا التحالف

(٤٠) الزعزري، الكشف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٩٦

(٤١) ابن هشام، نص المرجع، ج ٢، ص ٣٣٧

(٤٢) نص المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢

على هدمش اجتماع الخديجة، فاستجلبت خراصة بللسلمين بعد أن أيلدت قريش حليتها بي بكر وحلفت قريش أن يعتبر النبي (ص) ذلك خرقاً لمعاهدة الطيبة فيهاجم مكة، فانتدبت أبا سفيان - وقد أصبح الآن صهراً للنبي - ليعتذر له باسم قريش، فجاء المصلحة وقصد بين بنه أم حبيبة زوجة النبي (ص) ثم اتصل بلبي بكر ثم بعمر وعلي يطلب التدخل لدى الرسول (ص). وأخيراً رجع إلى مكة بينا لم ير رسول الله (ص) بالاستعداد للسفر إلى مكة ولما اكتمل التجهيز مضى في عشرة آلاف من المسلمين. وعندما بدأ يقترب منها خرج للمصاة عمه العباس الذي لم يعادر مكة قط إلا عندما خرج مع قريش إلى بدر، فأمر وأمدى بمسه سالمان وعبد إلى تجلوتيه بمكة دون أن يعلن عن إسلامه، فخرج العباس اذن ليلتقي برسول الله (ص) وجيشه في الطريق أما رعيهم قريش، أبو سفيان، فقد خرج هو الآخر إلى صواحي مكة مع رفقته له «متمسكون الأحبار»، وإذا به يلتقي بالعباس الذي كان عائداً على بعثة رسول الله (ص) في اتجاه مكة وكأنه كان معه حل موعده. ركب أبو سفيان مع العباس على بئلة رسول الله (ص) قاصداً النبي ليعلم له عن إسلامه ويتم ذلك بالفعل، ويقول العباس للنبي: «يا رسول الله إن أبا سفيان رجل يحب هذا الفخر فاجعل له شيئاً قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أملى إليه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

ثم أمر الرسول (ص) بتنظيم استعراض لجيوش المسلمين أمام أبي سفيان فأحدث الكتاب نحر أعلامه الموحدة بعد الأخرى. وعندما انتهى الاستعراض التفت أبو سفيان إلى العباس وقال له: «والله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلكُ ابن أخيك العدة عظيماً فرد عليه العباس: «يا أبا سفيان إنما النبوة فقال أبو سفيان: «نعم ائده». ثم قال له العباس أسرع إلى قومك وأخبرهم بما حصل، فأسرع أبو سفيان إلى قومه بمكة «حتى إذا جاءهم صرخ بأهل بيته يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيها لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» فقامت إليه هند بنت عتبة - وكان أبوها قد قتل يوم بدر - فأحدثت بشربه فضلت «أفلوا الحنيت اللحم الأحمس» (السمين الدليظ)، فبج من طليعة القوم قال أبو سفيان: «ولكم لا تحركم هذه من أنصكم فإنه قد جاءكم ما لا قبل بكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن» قالوا فأتك الله، وما نعي عنادك قال: ومن أغفل عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن فصرف الناس إلى دورهم وإلى المسجد^{٤٣} ودخل النبي وجيشه مكة وكان يوم الفتح واجتمع أهل مكة حوله وخطب فيهم. «ما ترون أني فاعل بكم» قالوا: «أخ كريم وابن أخ كريم» قال: «أدبروا فأنتم الطلقاء». وأمر النبي بتكسير الأصنام فكسرت وب أنه مع استباحة مكة وسي أموالها، الشيء الذي يحرم جيشه من العبيدة، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تعويضاً لهم عن الغنيمة.

ثم بعث النبي السرايا إلى ما حول مكة تدعو إلى الإسلام. وكانت قائل هو رن وثقيف تحشدان الحشود غير بعيد من مكة لشن الهجوم عليها بعد أن ضجها الرسول (ص) وكانت هاتان العيلتان تناقلان قريشاً في التجارة فطمعنا في الحلول محلها. وهكذا خرج النبي

(٤٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٨٩ - ٤٠٥

محبيه، بعد أن ضم إليه ألفين من القرشيين «الطلعاء» عن فيهم أبو سفيان، وعسكر بمكان بين مكة والطائف يقال له حُبَيْ (في السنة الثامنة للهجرة) واشتبك مع حشود هوارب وثقف، ومالت الكفة لصالح هؤلاء في أول الأمر ثم عادت لتنتهي المعركة بانتصار المسلمين، فأمر الرسول (ص) بجمع الغنائم وأرجأ توزيعها إلى حين الانتهاء من عقب لغاريين كانت الغنائم كثيرة. عند كثير من النساء والمدراري وستة آلاف بعير وما لا يحصى من الغنم فخير الرسول المهزمن بين أنسائهم وسائهم وبين أموالهم، فاحلروا الأساء والنساء فأعطاهم، وورع الأموال على المهاجرين والمسلمين الحدود دون الأنصار فكان نصيب الواسط أربعة من الأبل وأربعين شاة، ومن كان فارساً أخذ سهم فرسه أيضاً كل ذلك من لأحاسن الأربعة المحصنة للمقاتلين».

ولا بد من الإشارة هنا إلى بعض جوانب الضعف التي بدأت تظهر في صفوف المسلمين نتيجة هذه التطورات، خصوصاً منها كثرة الغنائم ودخول الناس في الإسلام حمة، ولم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالارتفاع بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى إسلام لعقيدة والإيمان من نقاط الضعف تلك ما يحكى من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من رد سبيها حُي إلى أهلها ركب واتبعه الناس يقولون يا رسول الله تقسم علينا بيتنا، الأبل والغنم، حتى أجأه إلى شجرة فاحتضت الشجرة منه رداءه فقال ردوا على ردائي أيها الناس، فوالله لو كان لي عدد شجرة نسيمة دعا لفسنتها عليكم، ثم ما تقرنموني بعبلاً ولا جباناً ولا كذاباً»^(٤٤) وعندما ورع الرسول (ص) الغنائم وأعطى للمسلمين الحدود «المؤلفة قلوبهم» كان نصيب «عباس بن مرداس السلمي أباعر، فخصها وحاب فيها رسول الله - في آيات من النمر - فقال رسول الله (ص) أدموا ما قطعوا عني لسانه، فرائه على رضي فكان ذلك قطع لسانه الذي أمر به»^(٤٥). ثم أخذ الرسول من الخمس المقرر لله والرسول. «إلخ هدايا خص بها وأشراف العرب» من المسلمين الجدد فأعطى أبا سفيان مائة بعير (وقيل ثلاثمائة)، وأعطى يزيد ابنه مائة وأعطى لمعلوية ابنه كذلك مائة وهكذا، فبلغ ما ورعه على «المؤلفة قلوبهم» أزيد من ألفي بعير

ومن ذلك أيضاً ما يحكى من أن رجلاً من بني نعيم يقال له ذو الخويصرة (واسمه حرقوص بن زهير السعدي النخعي الذي يجعله المؤرخون والمحدثون أول الخوارج؟) وقف على الرسول وهو يعطي الناس فقال: «يا محمد قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم فقال الرسول (ص) أحل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أركك حدثت غضب علي (ص) ثم قال ويحك، إذا لم يكن المعدل عدي بعد من يكون فقال عمر بن الخطاب يا رسول الله، ألا أظنه فقال لا، فإنه سيكون له شعبة يمتنون في الدين حتى يجرحوا منه كما يجرع الشهم من الرمية»^(٤٦) وفي هذا الإطار يحكى أيضاً أنه

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٢.

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣ (بيروت، عالم

الكتب، [د ت]، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٩٦، الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ١٨٩.

«لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك الخطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار شيء منها، وجد هذا النبي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم الفتنة [= الكلام السيء]، حتى قال قائلهم: لقد لقي رسول الله (ص) قومه، فدخل عليه سعد بن حبانة [زعيم الأنصار] فقال: يا رسول الله إن هذا النبي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لما سمعت في هذا النبي الذي أميت، سمعت في قومك وأعطيت عظماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا النبي من الأنصار منها شيء» قال: أين أنت من ذلك يا سعد؟ قال يا رسول الله: ما أنا إلا من قومي. قال: فاجع لي قومك في هذه الخطيرة، فجمعهم وخطب فيهم رسول الله (ص) فذكرهم بسابقتهم وفضلهم وقال: «لو يظنكم يا معشر الأنصار في أنفسكم في جماعة [يعني] من الدنيا تلقى بها يوماً لیسلموا وواكلتكم إلى إسلامكم. ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الله بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رجالكم». قالوا: رضينا برسول الله نفساً وجهاً. ثم أصر رسول الله (ص) وتعرضوا^(٤٨) وعاد الرسول إلى المدينة وسكت الأنصار راضين. ولكن «شيئاً مما» في نفوسهم سيصبح عن نفسه بمجرد ما يعلن عن وفاة النبي عندما سيجتمعون في سقيفة بني ساعدة لاختيار سعد بن حبانة زعيمهم خليفة للنبي (ص) كما سرى في الفصل التالي.

د -

تلك مظاهر من الضعف البشري ظهرت بمناسبة غنائم «حنين»، وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه بعد من الوقت ما يكفي ليمتص صليبات الحرب، ولكل حرب صليباتها حتى في حال النصر، ولا ما يكفي ليتحول أولئك الذين أسلموا بالسيف أو بالخوف منه إلى «مؤمنين صادقين» وتحقيق الاندماج الاجتماعي والانسجام في الرؤية بين أعضاء مشروع «الامة» التي كانت ما تزال في طور التكوين: أمة «المدينة» التي يراد منها أن تتجاوز «القبيلة» و«الغنيمة» وتعلمو عليها أن أمة «المدينة» التي تشكلت من «السابقين الأولين» في مكة، ثم من «المهاجرين والأنصار» بعد ذلك في المدينة، قد استغضت بفعل «الفتح» فتح مكة خاصة، فصارت تضم إضافة إلى «المتنافيين» من أهل يثرب، جوعاً خفيرة من المسلمين الجدد، نهم المفاق والمتردد والمتبر هذا فضلاً عن «الأعراب» الذي أسلموا ولم يتجاوز إسلامهم مرتبة الولاء السياسي السطحي. كان لا بد إذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يمد الغزو بدافع «المدينة» وحدها، بل لقد هذا لدى كثير من المسلمين الجدد، أن لم نقل عند جلهم، ينضج لاعتبارات «القبيلة» و«الغنيمة» كما حدث في غزوة «الحنين» وشهدت به سورة «الأحزاب» وشجبت وفندت به، وكما حصل أيضاً يوم حنين كما رأينا.

ونأتي غزوة تبوك لتكون هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري بصورة أقوى مما حدث من قبل. إن الأمر يتعلق هذه المرة، لا بغزو داخلي، غزو قبيلة أو قبائل أو فتح مدينة أو حصار حصن، بل يتعلق الأمر هذه المرة بمواجهة دولة كبرى، دولة الروم البيزنطيين. ذلك أن فتح مكة لم يكن من الأحداث العادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل، بل كانت حدثاً دولياً، فمكة كما يتنا قبل مركز ديني ونجاري دولي،

(٤٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٤٩ - ٥٠٠، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٠٣.

والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة، واذن فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهددة في إحدى عطاياها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين نههم مكة كمحطة تجارية ضرورية. لقد جهز هرقل جيشاً ضم إليه جوعاً من القبائل العربية النازلة بالشام وفلسطين يريد اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديدة في المهد.

ولما علم النبي (ص) بالخبر، ولم يكن قد مضى على رجوع المسلمين من حين سوى بضعة أشهر، قرر أن يأخذ المبادرة فيهاجم الروم قبل أن يهاجموه، فاستغل الناس ذلك، وكان الوقت وقت صيف وجي الثمار هوئلتس يحون القام في ثلهم وظلالهم ويكرهون الشخوص على الحال من الزمان الذي هم عليه^(٤٩). أضف إلى ذلك أن العرب كانت تحلف الروم والفرس وتتجنب الاصطدام معها، خصوصاً وذكرى غزوة «مؤتة» كانت ما تزال حية في النفوس: كان النبي قد بعث رسولاً إلى هرقل فاعترضه أحد شيوخ القبائل في الشام وقتله، لجهز النبي جيشاً من ثلاثة آلاف لئلا له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فانهاز المسلمون إلى قرية مؤتة وقتل منهم عدد كبير منهم قاده الثلاثة من التوالم، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، ولم يبق البقية الباقية من المسلمين إلا تدبير حربي قام به خالد بن الوليد مكثهم من الانسحاب إلى الصحراء والرجوع إلى المدينة.

كانت هذه الانتكاسة حية في النفوس عندما أمر الرسول (ص) بالاستعداد لحرب الروم فكان ذلك مما حمل الكثير منهم على التضامن والتماس الاحداس للتخلف عن الخروج. ولكن الرسول مضى في تجهيز الجيش وطلب من أصحابه «السابقين الأولين» المساهمة في النفقة عليه، وكانوا قد كسبوا أموالاً بالمال والتجارة: ساهم أبو بكر بأربعة آلاف درهم، وقدم عمر بن الخطاب نصف أمواله، وتكمل عثمان بثلاث نفقة الجيش كله، ويقال إنه أنفق ألف دينار (أزيد من عشرة آلاف درهم)^(٥٠) ومضى الرسول (ص) على رأس هذا الجيش الذي هان كثيراً في تجهيزه حتى سمي بـ «جيش العسرة». ويقال إنه كان يضم ثلاثين ألف مقاتل وعشرة آلاف فرس^(٥١) ولكنه ما إن أخذ يتقدم نحو تبوك، حل مشارف الشام، حتى بدأ بعض رجاله يتعلمون ويسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مراوحة الروم وما تنطوي عليه العملية من خطورة. وعندما وصل النبي إلى تبوك وجد أن هرقل قد عادها إلى حصن، فجهاد أهل بعض تلك النواحي وصالحوه على الجزية، وبعث خالد بن الوليد في سرية إلى بعض المناطق المجاورة فصالحوه على الجزية أيضاً، ثم عاد الرسول (ص) إلى المدينة وكان هذا آخر خروج له للحرب (السنة التاسعة للهجرة).

ولا بد لمن يريد معرفة ما علقه الرسول (ص) في تجهيز جيش تبوك وما حصل خلال

(٤٩) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦٦

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ١١٨، والواقدي، كتب المغازي، ج ٣، ص ٩٩١

(٥١) الواقدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٢

وإذا كان تعداد الجيش قد ازداد بالمسلمين الجدد فإن الكثرة ليست هي التي تأتي بالنصر، فلفظ كأي النصر حليف للمسلمين يوم كانوا قلة من المؤمنين الصادقين، وكللت قلة هم المريعة في «حين» رغم كثرة عددهم.

ثم ترد السورة على أولئك الذين كانوا يشتكون من كون «القطيعة» مع المشركين وما تقتضيه من معهم من الحج سيقرب عنها نقصان عائدات الحج عنهم مما يؤدي بهم إلى الفقر، ترد على هؤلاء بتوجيه أنظارهم إلى قتال المشركين من أهل الكتاب (الذين قالوا عربر ابن الله وهم اليهود، أو المسيح ابن الله وهم النصارى) حتى يدفعوا الجريئة من يد وهم صاغرون، والجريئة في هذه الحالة ستعوض عائدات الحج. وما تحذر السورة من أكل أموال الناس بالباطل، ومن كنز الذهب والفضة، ومن الأعراس عن الانفاق في سبيل الله (لتجهر اليهودى خاصة). ثم تحدد الأشهر الحرم وتحرم «النسيء»، أي التمديد في هذه الأشهر بتأخيرها أو المراجعة فيها، لتخلص بعد ذلك إلى نوع صريح وعنيف من «المكاشفة» واللموم والعتاب مما يعطينا صورة واضحة عن «الوضعية الداخلية» في دولة الدعوة يومئذ. وفيما يلي تفصيل ذلك

١ - تبدأ الآية الثامنة والثلاثون الحديث عما حصل من نقاعس وهرب حين الاستعداد لغزوة تبوك بلهجة حنيفة فيها تقريع وتوعيد «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم أنفروا في سبيل الله أنفقتم إلى الأرض، أرضهم بالحياة الدنيا من الأجر ٢٦ فما متاح الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل، إلا تتفرون عنهم علانية لئلا يستدل لوماً غيركم ولا يهزوا شيئاً والله على كل شيء قدير» (التوبة ٣٨/٩ - ٣٩). وتخطب السورة المتأقلين المتفاهسين فتذكرهم بأن الله نصر نبيه حين كان ثاني اثنين حين الهجرة «إلا تهزوا» فقد نصره الله إذ أخرجت الذين كفروا ثقي اثنين إذ هما في الفار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا، فنزل الله سكينة عليه وأبدى بجنوده لم يروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» ثم يستحثهم على الخروج مع النبي لقتال المشركين والمقرضين بالدولة الجديدة: «انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (٤١ - ٤٢).

٢ - وتنتقل السورة إلى المتفاهسين من أصحاب الأموال الذين تحركهم «الضيعة» أكثر مما يحركهم شيء آخر فتقول عنهم مخاطبة النبي: «لو كان عرضاً قريباً (خبرة سهلة) وسفراً قاصداً (لا مشقة به) لا تهزوا، ولكن بعدت عليهم الشقة، ويحلفون بالله، لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم (بالخلف على الكلب) والله يعلم أنهم لكافون». وتوجه الخطاب إلى النبي ويمثله على أن أبى بالقعود لمن استأمنوه في ذلك مذلين بأعذار وأهية: «عفا الله عنك، لم أكنتم لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين. لا يستأنفك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالظفر. إنما يستأنفك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وقرأت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون. ولو أرادوا الخروج لأعطوا له عهداً، ولكن كره الله قبولهم وتبطلهم، وقيل صدقوا مع القاصدين لو خرجوا فيكم ما زادكم (لا عيلاً) قسداً وتشكيكاً» ولأوضحوا علائكم (منوا بكم بالنسبة) يفتونكم الفتنة وفيكم سباعون لهم والله عليم بالظفر. لقد ابتغوا الفتنة من قبل [في غزوة أحد، حين انسحبوا من المعركة ونسوا في المريعة] وقلبوا لك الأمور [عنوك في صلاتهم] حتى جاء الحق [النصر] وظهر أمر الله وهم كارهون». وتشير السورة إلى أحد كبار الممولين من أهل المدينة، وهو الجند بن قيس الذي اعتذر للنبي عن

الخروج إلى غزو الروم يدعوى أن الأنصار يعلمون أنه معزم بالسوء، ولذلك فهو يخاف أن يعتري إدا، وأبى ساء «بني الأصفر» أي بنات الروم، فتقول في شأنه «وومئذ من يقول الذين [بالعمود] ولا تفتي، إلا في الفتنة سقطوا [يتخلفهم من الخروج] وأن جهنم أحبطة بالكافرين أن تحبط حسنة تسوؤهم [إذا انتصروا وضمب] وإن تحبط مصيبة يقولوا قد أخذنا آتينا من قبل [تحبطا بالفتنة والاضطرار] ولم نخرج [ويتولوا وهم فرحون]. قل إن مصيبتنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليوكل المؤمنون قل هل نربطكم بما [تنتظرون لنا] إلا [أعطى] الحسنيين [النصر والعزة أو اللب والشهادة] ونحن نربطكم بكم أن يصيبكم الله بمذاب من عبده أو بآيائنا، فترهبوا إنا معكم مترهبون. قل اتقوا طوعاً أو كرها لن يتقبل بكم إنكم كنتم قوماً ظالمين. فلا تمجيد لمولاهم ولا أولادهم، إنما يريد الله ليضلهم في الحياة الدنيا ويرحق أنفسهم وهم كافرون» (٤٢ - ٥٥)

٣ - وتعرض السورة لجماعة كانوا يتقبلون الكيفية التي وزع بها النبي الغنائم وقيل هم المؤلفة قلوبهم، وقيل هو ذو الخويصرة النجمي الذي سبقت الإشارة إليه، وقيل هم جماعة من المنافقين قال بعضهم 'ألا نرون إلى صاحبكم إنما يقسم صدقاتكم في رحمة العم وهو يرهم أنه بعدل، يقول تعالى 'وومئذ من يلزمك في الصدقات فإن أعطوا منها رحوا وإن لم يعطوا منها إدا هم يستخطون ولو أنهم رصوا ما أنعم الله ورسوله [ولو كان قليلاً] وقالوا حسناً الله سيؤتيها الله من فضله ورسوله [في مناسبة أخرى] إنا إلى الله راغبون' وبهذه المناسبة تنزل الآية التي تحدد هوية المستحقين للصدقات (الزكاة): «إنا الصدقات للفقر والمساكين والمساكين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فربضة من الله والله عليم حكيم» (٥٨ - ٦٠).

٤ - وتوضح السورة سلوك جماعة أخرى كانوا يقولون إن النبي (ص) يسمح لأي كان: «وومئذ من يقولون هو آت، قل آت خبر لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين [بصدقهم] ورحمة للذين آمنوا منكم، والذين يؤمنون رسول الله هم صنف أليم [يهدر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم، قل استهزئوا أن الله يخرج ما تعلمون. ولكن سألهم ليعرفوا إنا كنا نخوض ونلعب، قل لأبالله ولأبائه ورسوله كنتم تستهزئون] ويروى أنه وبينما رسول الله (ص) يسير في غرة تبوك وركب من المنافقين يسرون بين يديه فقالوا: انظروا إلى هذا الرجل، يريد أن يفتح قصور الشام وحصون، مبهات مبهات فلما وقف النبي لتوبيخهم على ما صدر منهم أنكروا وقالوا إنا كنا في شيء، ما يقول في الركب ليصر بعضنا على بعض السفرة فردت السورة عليهم «لا تعجلوا، قد كسرتم بعد إيمانكم، وإن ثلث من طائفة منكم [تأثروا وكفوا عن استهزائهم] ثلث طائفة بأبهم كانوا يجرسون» (مصرين على الاتفاق). وبعد أن تعرض السورة لسلوك المنافقين في جميع المصورات وتحدد المؤمنين تخلص إلى القول: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم وملاهم جهنم وبئس المصير يخلصون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهووا بما لم ينالوا [وهو أنك رسول الله عند رجوعه من تبوك، إذ تأخر جماعة منهم على أن يذهبوا من رحلته ليلاً إلى الوادي، وبدأوا في تمديد المؤخرة صير أن بعض الصحابة على رأسهم عمار، اتفقوا للوقف] وما تقصوا إلا أن أختلهم الله ورسوله من فضله [بما أعطاهم من الغنائم، وإلا فليس لديهم شيء آخر يحمونه عليه] فإن يتوبوا يك خيراً لهم وإن يتولوا يعدبهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة وما هم في الأرض من شيء ولا نصبر» (٦١ - ٧٤).

٥ - وتعرض السورة لطائفة أخرى من أثرياء «التيمة» الذين يخلوا عن الاتفاق على جيش تبوك واستهزلوا من الصحابة الذين اتفقوا بسخاء: «وومئذ من علم الله لئن اتفقا من فضله نصليق ولنكونن من الصالحين. فلما أنعم من فضله يخلوا به وتولوا وهم معرضون فاعطيهم عاقاً في

لأولهم إلى يوم يلقونه بما أعلموا الله ما وعدوه وما كانوا يكتفون [...] فإلّين يلمزون أشطوون من المؤمنين في الصفات والذين لا يحبون إلا وجههم ليسخروا منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم. تستغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، فذلك يأتيهم فلك وموسولاه، والله لا يهدي القوم الفاسقين. ﴿٧٥... ٨٠﴾.

٦ - وتنتقل السورة إلى الذين اعتنوا عن الخروج إلى تبوك مدعوي شقة الحرب، في حين أنهم إنما فعلوا ذلك حرصاً على أموالهم وحبني ثيابهم : ﴿فخرج الغالبون بقصدكم جثالات رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحرب، قل غر جهنم أشد حراً لو كانوا يعلمون﴾ [١] فإن رجعتك الله إلى طائفة منهم فاستأذنتك للخروج قتل من يخرجوا معي أبداً وإن هزلتوا معي عدواً، إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاعدوا مع المنافقين ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وعاتوا وهم فاسقون . ولا تسجيك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وترحق أنفسهم وهم كافرون . وإنا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأنست أولو الطول [أصحاب المال] منهم وقالوا فرما نكنز مع القاطنين﴾ (٨١ . ٨٢) .

٧ - وهناك طائفة أخرى اعتزلت عن الخروج إلى تيرك وهم «الأعراب»، والمقصود بهم هنا القبائل البدوية القوية مثل قبائل أمد وخطمان، لا القبائل الفقيرة كما سيأتي من السياق: «وجاء المعتزلون من الأعراب يؤمنون بهم، وقد آلهن كثيرًا الله ورسوله فيجب الذين كفروا منهم هذاب إليهم». أما للضعفاء منهم وهم قبائل مزينة وجهية وبدو عذرة فلا شيء عليهم. «ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا الله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل [المؤمنين] والله غفور رحيم ولا على الذين إذا ما اتوك لتصلهم [يطلبون منك المصائب التي تنالهم] قلت لا أجد ما أحكمكم عليه، تولوا وأنتهم يفرضون من الدمع حرفًا ألا يجدوا ما ينفقون. [فما السبيل [والدم] على الذين يستأثنونك وهم أهله، رضوا بأن يكونوا مع الخولاف [النساء والصبيان] وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون. ينتفون إليكم إذا رجعت إليهم فلي لا تنظروا لأن غلام لكم [ألم تصلحكم] قد نبأنا الله من أخباركم، وسرى الله عليكم ورسوله ثم نزلوا إلى عالم الغيب والشهادة ليهنئكم بما كنتم تعملون. [الأعراب أشد كفرًا وحقًا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم. ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مقرًا [مخير ما يعطي من دكة وصناعات بمثابة أكوات، وهم أمد وخطمان وغيرهم] وينفقون بأن يصيبكم مكروه فيفسدوا عليكم وذلك ما حدث فعلًا، كما سري لي الفصل الثاني، إذ ما أن شاع، بعد سنة فقط، مرض النبي (ص) حتى لوتدت القبائل المذكورة عليهم دائرة السوء والله سميع عليم ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويؤخذ ما ينفق قرآنًا عند الله وحصولات الرسول، إلا أنها قرينة لهم سيدهم الله في وجهه إذ الله غفور رحيم [ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق] [يعارضونه منذ زمان] لا تعلمهم. نحن نعلمهم سيئهم سرور [أي الدنيا يضحكهم ثم في الغم] ثم يردون إلى هذاب عليهم» (٩٠... ٩١).

٨ - ثم تعرض السورة لطائفة أخرى تخلفوا عن الخروج إلى ثبوك ولم يعتصموا بالمعاديير الكاذبة. ولما عاد النبي (ص) ندموا فأوثقوا أنفسهم في سلاسل المسجد وحلقوا إلا بجلهم إلا النبي (ص) فجلهم وأخذ ثلث أموالهم وفيهم نزلت الآيات التالية: ﴿وَأَخْرَجُوا بِدِينِهِم﴾ [المخرج] غلطوا عملاً وأخر سبباً على الله أن يوجب عليهم إن الله غفور رحيم. أخذ من أموالهم صدقة نظهرهم وتزكهم بها وصل عليهم، إن صلواتك تنكحهم والله سميع عليم﴾ (١٠٢ - ١٠٣).

٩ - وتحدث السورة عن جماعة أخرى لم يخرجوا مع النبي إلى تبوك، وهم ثلاثة أشخاص
تخلفوا كسلاً ولم يقلعوا ثوبه: «وآخرون تركوا لأمر الله [الرجع] اتخذ القوم في شأنهم] إما يذهبهم وإما

يتوب عليهم والله عليم حكيم» ثم قرر النبي في شأنهم أن يجزئهم الناس فبقوا خمسين ليلة لا يكلمهم أحد ثم تابوا فترلت آية بتوبتهم. (انظر لاحقاً).

١٠ - ثم تنتقل السورة إلى الكشف عن مؤامرة ديرها راعب شارك في القتال مع المشركين يوم أحد ونحدي النبي وقال له: لا أجد قوماً يقتلونك إلا قاتلتك معهم، فلم يزل يقاتله إلى يوم حنين، فلما انتهزت هوازن خرج هارياً إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح فإني ذاهب إلى قيصر وأت بجنود لأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، فبى أصحابه مسجداً يحطب مسجد قباء وقالوا للنبي إنا بيننا لبي العلة والخالصة والذيلة المظرة، وهم إنما أرادوا أن يكون مركزاً لتجميع أنصارهم انتظاراً لمجيء الروم والانتفاض على المسلمين. فلما عاد النبي (ص) من تبوك وعلم بحقيقة الأمر أمر أصحابه بعدم ذلك للمسجد، وإلى هؤلاء ومسجدهم تشير السورة: «والذين اتخذوا مسجداً ضريراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإيصالاً بين مبغضنا ومن حارب الله ورسوله من قبل [انتظاراً لراعب المذكور] وَلَيُخْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحِسِّيَّ وَاللهُ بِهِدُكُمْ أَنْتُمْ لَكَابُونَ» (١٠٧).

١١ - وبعد فضح تلك الطوائف والمهاجرات من أصحاب الأموال والأعراب والمنافقين والمتأمرين تنتقل السورة إلى التناء على المؤمنين الصادقين الذين استجابوا باخلاص للنبي في دعوته للخروج إلى تبوك، ثم تعود السورة لتعاتب النبي وبعض الصحابة لكونهم أرادوا أن يستغفروا لأبائهم وقد ماتوا على الشرك: «وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم» (وكان بعض الصحابة يجتنبون باستغفار إبراهيم لأبيه الذي كان مشركاً، وكان الجواب: [وما كان يستغفر إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها لآله] [مجرد وعد] لما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه رحيم». وتعود السورة إلى ظروف التعبئة من أجل الخروج إلى تبوك وإلى ظروف هذه الغزوة فتشير إلى الثلاثة الذين تخلفوا في المدينة فأمر النبي بمقاطعتهم (انظر رقم ٩) وتعلن قبول توبتهم: «وَمَنْ أَمَلَ الثَّلَاثَةَ الَّذِينَ خَلَّفُوا فِي الْمَدِينَةِ بَلَاغَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحِمَتْ [بسبب المقاطعة] وَبَلَاغَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلِجَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِمُؤْمِنُوا، إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَوَّابُ الرَّحِيمُ» (١١١... ١١٨). ثم تتوجه السورة إلى المؤمنين جميعاً وتطلب منهم أن يكونوا مع الصادقين، من المهاجرين والأنصار، وتخطب أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب لتحثهم على الامتثال للرسول (ص) وعدم التخلف عن الخروج معه للقتال. ثم تؤكد السورة مجدداً ضرورة التعامل بالشفقة مع الكفار والخروج لتقاتلهم الأقرب فالأقرب. (١١٩... ١٢٣).

١٢ - وتأتي خاتمة السورة كالتيبة والخلاصة لكل ما سبق: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا تُخْلِفُونَ فِي الْأَرْضِ إِذَا لَمْ يَنْصَرِفْ عَلَيْكُمْ، بِالْمُؤْمِنِينَ وَوُفُوا بِعَهْدِكُمْ إِذَا قُلْتُمْ قَوْلًا وَلِلَّهِ الْآخِرُ وَالْأُولَى، وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (١٢٨ - ١٢٩). وروي أن هذا آخر ما نزل من القرآن^{٣٤}.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٣، وجلال الدين محمد أحمد المحلى وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، ص ٣١٤. هذا وقد احتجنا الطبري والعلاني على حنين الضيرين وحمل سيرة ابن هشام.

وبعد فيقول إيس اسحاق «وكانت براسة صمى في زمان النبي (ص) وبعده المعتبر، لا كشفت من سرائر الناس»^(٥٥) والواقع أنه من وراء «سرائر الناس» تلك يلخص الباحث عن قرب حقيقة الوصية التي سبرك النبي (ص) عليها هذه الدولة الخليفة لقد خرج الرسول إلى نوك في رجب من السنة التاسعة وعاد منها إلى المدينة في رمضان من نفس السنة وبعد شهرين بعث أبا بكر أميراً على الحج، وبرت سورة براءة فآخى به علي بن أبي طالب ليقرأ على الناس في الحج يوم الحزمى القسم الأول من السورة وهو المتعلق بنقص المعاهدات مع المشركين، وفي العام التالي حج الرسول «حجة الوداع» وعاد إلى المدينة وتوفي في ١٢ ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة ترى ماذا حدث في هذه الفترة العاصلة بين عزوة نبوك ورواة النبي، فترة سنة ونصف

كان أبرز حدث في السنة التاسعة بعد عودة النبي من عزوة نبوك هو إسلام ثقيف ومبيعتها للنبي بعد أن كان قد تركها وشأنها بعد حصارها مدة وهكذا انضمت ثقيف إلى قريش حليفها، وبذلك تأكد انتصار النبي على مكة والطفاف وكان من نتيجة ذلك أن أخذت القبائل العربية الأخرى التي كانت تراقب الوضع باهتمام، في إرسال وفود عنها إلى المدينة لتنهضة النبي بالنصر وإعلان دخولها في الإسلام وقد سميت هذه السنة، السنة التاسعة، به سنة الوجود وقد تلتبعت الوفود في السنة العاشرة حتى أصبحت الجزيرة العربية تدين كلها بالولاء للرسول (ص)، وقد عين عماله في المناطق والقبائل. من اليمن جنوباً إلى مشارف الشام شمالاً وحدود العراق شرقاً. غير أن الشيء الذي يجب أن لا يغرب عن البال هو أن إسلام القبائل، كإسلام الأعراب عمومًا وإسلام من أطلق عليهم إسم «المنافقين» في المدينة وإسلام من أسلم من قريش يوم فتح مكة، وهم «الطلقاء»، وإسلام ثقيف بعد ذلك، كل ذلك كان في الحيلة إسلاماً سياسياً أكثر منه إسلاماً عقائدياً. لقد كان من قبيل ذلك الولاء الذي اعتادت القبائل العربية في الحملية أن تمنحه لرعيم القبيلة التي تنتصر في عزواتها وتندوح البلاد، وتملكه. وكان عنوان هذا الولاء هو دفع «الإتاوة» والامتناع عن محاربة الخصوم والأعداء، وفي المالب كان هذا الولاء ينتهي بموت الرعيم الذي كان الولاء له. وهذا ما حصل فعلاً مع دولة الدعوة الحميدية. فما أن سمعت القبائل بمرض النبي (ص) حتى بدأت ترتد وانطلق الكهان يدهون النبوة ويترعمون الشجرة، لقد رأوا كيف أن النبوة قد أدت إلى ظهوره محمد وقريش على العرب جميعاً فاضاعوا يقلدون هذا النموذج قبائل تلعب حول كاهن أو ساحر يدهي النبوة ثم تنطلق في الغزو تريد الإنفصاف على قريش ومملكها. إنها «الرفقة» التي ستشتر كلنا في الحشيم بمجرد مرض الرسول، مرض وفاته. وما يلعت النظر أن القبائل كلها قد ارتدت (خاصة وعامة)، ما عدا قريشاً وثقيفاً وهما القبلتان اللتان كانتا الخصم اللدود للدعوة الحميدية. لم ترصد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة الحميدية كانت قد أخذت تتطور في الاتجاه الذي يجعل منها دولة قريش فلماذا عدا التحول، وما هي الأسس التي قام عليها؟ ذلك ما نشرحه في الفصول التالية.

(٥٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٥٤

الفصل الرابع

من الردة إلى الفتنة :

القبيلة

- ١ -

يظهر من مختلف الروايات التي تتحدث عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي (ص) أن وفاته كانت مباحثة لهم من جهة، وأنه لم يعين من يحلّفه في قيادة المسلمين من جهة أخرى. أما المفاجأة فتبدو واضحة في موقف الصحابة الذين لم يصدقوا خبر وفاة النبي وعلى رأسهم عمر بن الخطاب^(١). هذا فضلاً عن أن مرض وفاته لم يدم سوى بضعة أيام، وأنه كان قبلها قد جهز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة للقيام بحملة على مشرف الشام ونحوم فلسطين، وكان من بين الصحابة الذين كان قد انتدبهم الرسول مع هذه الجيوش أبو بكر وعمر. غادر الجيش المدينة مهلاً، ولكن عندما سمعوا بحبر مرض النبي، وهم في ضواحيها، ترمثوا حتى يسجل الأمر. وأما كون النبي لم يعين أحداً يحلّفه بعد وفاته فوضع من اختلاف الصحابة، مهاجرين وأنصاراً حول تعيين الخليفة من بعده. لقد بانر الأنصار إلى الاجتماع بهدف تعيين واحد منهم، ولما سمع أبو بكر وعمر بذلك التحقوا بهم ود ر نقاش وجدال انتهى بمسألة أبي بكر. هذا بينما كان علي بن أبي طالب وبعض الهاشميين وأفراد من الصحابة والمستضعفين القدامى منشغلين بتجهيز عثمان النبي (ص) ينتظرون

وادن، فلقد ترك أمر تعيين خليفة للنبي (ص) إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية - داخلية - واجهتهم، فكيف حسروا فيها؟

إن الأحداث السياسية الكثيرة من حجم تعيين من يحلف النبي لا تفصل فيها - عادة - إرادة الناس ورعايتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتف الحوادث هي التي

(١) أبو جعفر محمد بن جوير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

تلي، في الغالب، نوع الاختيار وطريقته. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الوضعية التي كانت عليها دولة الدعوة عند وفاة الرسول (ص) سهل علينا أن نقرر بأن ما حدث هو ما كان يمكن أن يحدث، وهذا ليس انطلاقاً من أن «ليس في الامكان أبدع مما كان» بل انطلاقاً من أن الحل السياسي لقضية من القضايا هو في الغالب محصلة لمختلف العوامل الفاعلة فيها ومن هنا يأتي الحل السياسي دوماً في صورة حل وسط.

لقد استعرضنا في الفقرة الأخيرة من الفصل السابق الوضعية الداخلية التي كانت عليها دولة الدعوة، الدولة الفتية التي لم يكن قد مر عليها ما يكفي من الوقت ليحصل الاندماج بين عناصر المجتمع التي قامت عليه. فإضافة إلى «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار كان هناك «المنافقون» والأعراب وأعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح، ومنهم المؤلفون قلوبهم وكان من القبائل من ارتد وكان منها من ينتظر، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ولم يكن هذا النوع من الفلق في بنات الدولة، والراجع إلى ضعف «الامانة»، وهو يوازي ما نعرف نحن من اليوم بضعف الشعور بالمواطنة، هو وحده الذي كان يهدد كيان الدولة الفتية، بل كان هناك أيضاً التراتب الذي أحدثه دخول «الغنيمة» كمنصر في ذلك الكيان: إن صنف «المستضعفين» بقي موحوداً، والذين اعتسوا بـ «العبيدة» أو بالتجارة أو بها معاً، لم يكونوا قليلين، منهم مؤمنون صادقون ومنهم آخرون غيرهم. وقبل ذلك وبعد كان الاختلاف والتنوع المراجعين إلى «القبيلة» حياً قانياً. فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صنف الأنصار يبرر عن نفسه حد أدنى منسية، وشعور الأنصار ككل بـ «شيء» في «موسمهم» إزاء المهاجرين شعور كشف عن نفسه مراراً زمن النبي نفسه، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. أما في صفوف المهاجرين فلم يكن «مفعول القبيلة» قد صفي بصورة كاملة بل كان في حال كمون، وبالتالي كان لا بد أن يمر عن نفسه عند أقل تنبيه أو استثارة. وقد صار هذا واقعاً ملموساً بعد فتح مكة ودخول فريش في الإسلام مرة واحدة، وبكيفية جماعية، تحمل معها بقايا من «حمة الحامية».

وإلى جانب هذه الوضعية الداخلية القلقة كانت هناك ظروف «خارجية» تبعث على قلق أكبر. ذلك أنه بعد رجوع النبي (ص) من حجة الوداع، السنة العاشرة، أصيب بوعكة صحية نتيجة أتعاب السفر. وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات غمردية في «الأطراف»، برزخها رجال أدهوا البسوة فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها معلنة رفضها لسلطة «فريش»، وحكومتها. قام الأسود العنسي باليمن وأدعى البسوة وأعلن الثورة فعدب «عل ما بين معزة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والاحساء إلى عدن، واستطاع أمره كالحريق»، فشمع «نصف الجنوبي من خط الطائف، قريباً من مكة غرباً، إلى الاحساء شرقاً، فكس النبي (ص) إلى من بقي من المسلمون باليمن يطلب منهم جعل حد لحيلة الأسود العنسي «إما مصامدة أو عيلة» فتمكثوا من اغتياله ليلة وفاة النبي (ص). ولم يكن الأسود العنسي المتمرّد الوحيد، بل تعدى ادعى البسوة كذلك ميلمة الحنفي، وكان قد جاء إلى النبي مع وفد من حجة عام الوفود، ولما رجع إلى بلاده اليامة دعم أن النبي (ص) قد أشركه معه في البسوة،

هضعه قومه بنو حنيفة وأقربوه عليهم. وارتد كذلك طليحة الأسدي فبعت جموع كبيرة من قبائل أسد وعطفان وطليء وغيرها، أي القطاع الشمالي الشرقي لخط مكة/ المدينة، وكانت وجهتهم المدينة بقصد احتلالها^(٢). واستفحل أمر «الردة» بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي (ص) بعنت بلاد العرب «وكفرت الأرض ونضربت ولزقت من كل قبيلة علة [من الناس] لو حطمة [لا مريشاً وثبماً]»^(٣).

- ٢ -

وامام هذه الوضعية الفلقة الحرجة، في المركز كما في الأطراف، يبدو أن اختيار أبي بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موقفاً تماماً. فمن جهة لم يكن هناك من يناوئ مكانته من رأس «صحابة رسول الله»، إذ كان أول من أسلم من الرجال ومثابة «مستشار أول»^(٤) للرسول (ص). ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية، معرفته بأحوال العرب وحركته السياسية ولباقته إلى جانب قوة عزمته، تجعله أهلاً للرئاسة أصف إلى ذلك أنه من قبيلة تيم الصغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تنص منها لو تحساف من استبدادها. وادن لجميع المعطيات الموضوعية والملازمات السياسية كانت تجعل من أبي بكر المرشح الأول لخلافة النبي (ص).

وما يهمنا هنا ليس هذه المعطيات ذاتها بل الطريقة التي عبرت عنها الروايات المختلفة التي تحكي ما جرى من نقاش بصدد مبايعة أبي بكر وما رافق ذلك من ردود فعل من هذه الجهة أو تلك. وإذا كان من الحائز الشك أو الطعن في عبارات هذه الروايات أو في مضمونها، كلاً أو بعضاً، بدهوى أنها إنما تعكس ثلويلاً أو توجيهاً أملتته دوافع سياسية ومن تنوينها، في العصر الأموي أو العباسي، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها بالنسبة لموضوعنا إن موضوعنا هنا ليس «الحقيقة التاريخية» في ذاتها، بل الكيفية التي كان «يفرق» الناس بها الأحداث التدريجي، سواء من حدوثه أو في زمن لاحق. ذلك لأنه في كلتا الحالتين فإن ما يكشف لنا عبر تلك الروايات هو «العقل السياسي العربي»: طريقة ممارسته، العملية والنظرية، للسياسة.

لنتساءل إذن ما الذي تقدمه لنا هذه الروايات من محددات للعقل السياسي العربي في عملية مبايعة أبي بكر، أو في قراءته لهذه العملية. الواقع أن الباحث ليندهش اندهاشاً عند

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٤. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن الأشير، الكامل في التاريخ، ج ١٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٢.

(٣) الطبري، ص للرجع، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) هناك أحاديث نبوية تشيد بأبي بكر وتورد مكانته الرفيعة بالقرب من النبي، منها: «لو كنت متحداً خيلاً لا اتخذت أباً بكر خيلاً» انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين»، ص ١٠٧.

يلاحظ أن جميع الأخبار التي تتخلها مختلف الروايات حول الطريقة التي يبيع بها أبو بكر تجعل «القبيلة» المحدث الأول والأخير لجميع المواقف وفيما يلي بيان ذلك.

- تقول الروايات إنه ما إن أعلن عن وفاة النبي (ص) حتى سارع الأنصار إلى سبعة بني ساعده حيث يجتمعون عادة للتداول في أمورهم. لقد أوتوا أن يسبقوا المهاجرين ويسبقوا وعندهم سعد بن عباد، وكان ذا ساحة في الإسلام، إذ هو أحد الفقهاء الذين سابعو النبي (ص) في العتبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار، والمحدث والمحدث يومئذ لم على الأوس. خطب سعد بن عباد في الجمع فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين ومصلحة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب» فهم الذين هجروا النبي وأهله وبهم امتثل للإسلام. إلح، ثم ختم كلامه قائلاً: «فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأزلاهم به»^(٥). وفي رواية أخرى: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»^(٦) (الأمر الحكم) وتصيف الرواية أنهم رأوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أيت مهاجرة قريش فقالوا نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأيوون ونحن عشيرته وأولياؤه سلام تنزعوا هذا الأمر بعدد. فلما يقول منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدونه هذا الأمر أبدًا»^(٧).

- ثم تنتقل بنا الروايات إلى المهاجرين فقد سمع عمر بن الخطاب بما يجري في سقيفة بني ساعدة، فذهب مسرعاً إلى أبي بكر الذي كان في بيت النبي فأخبره الخبر، ثم انطلقا معاً إلى حيث الأنصار فلحقا أبا عبيدة بن الجراح في طرفهما فذهب معهما ودخلوا عن الأنصار. وخطب أبو بكر معهم فأبى فصل المهاجرين وقال: «كننا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله (ص)، ونحن مع ذلك أوسط العرب نسباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»^(٨). وفي رواية أخرى قال: «وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا هذا الحلي من قريش»^(٩). وفي أخرى: «إن العرب لا تدعى إلا هذا الحلي من قريش»^(١٠). ثم ذكر فصل الأنصار في إيواء المهاجرين ومصرة الإسلام ليستهي إلى تقديم أبي عبيدة وعمر ليختاروا أحدهما فاعتذرا أن يتقدما أمامه وهو صاحب العز الثاني أشهر الذي أنابه النبي عنه للصلاة بالناس عند مرضه.

- ثم تناول الأنصار الكلمة ليوضحوا موقفهم فقالوا إنهم لا يحسدون المهاجرين ولا يعرضون على أبي بكر بالدات، ثم أصابوا: «ولكننا شفقنا بعد اليوم، وسعدنا أن يمدح عن هذا

(٥) أبو محمد عبد الله بن مسلم الديوري بن قتيبة، الإملعة والبياسة، وهو المعروف بـ تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه طريحي، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥.

(٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤١.

(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٨) ابن قتيبة، الإملعة والبياسة، ج ١، ص ٦.

(٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد القريش، تحقيق محمد سعيد العريش، ٨ ج في ٣ (القاهرة:

مكتبة التجريبية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٢٧.

الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم يلبسنا ورجسنا على أنه إنا ذلك - الذي من الأنصار - اختارنا آخر من الأنصار، وإنا ذلك - الذي من المهاجرين - اختارنا آخر من المهاجرين، ابتداءً من بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجل أن يعدل في أمة محمد (ص) وأن يكون بعضنا يسح بعضاً، فيشق القرشي أن يرجع بعض على الأنصاري، ويشق الأنصاري أن يرجع قبض على القرشي^(١١).

ويعود أبو بكر للكلام، ويذكر بالظروف التي قامت فيها الدعوة المحمدية ويصور المسلمين السافقين في مكة وما لاقوه من اضطهاد من قريش، لينتهي إلى أن المهاجرين هم أول من آمن بالله ورسوله (ص)، وهم أوليائه وحشبه وأحق الناس بالأمر من بعده لا يفرعهم به إلا ظالم... فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلكم، فتحس الأمراء وأنتم الوزراء، لا فئات دونكم بمشورة (لا تستبد) ولا تنقض دونكم الأمور^(١٢).

- ويرد الخطاب بن المنذر من الأنصار بلهجة عنيفة فيحاطب قومه قائلاً: «يا معشر الأنصار ملكوا عليكم أبيكم، فلما الناس في فيكم وظلالكم». وإن أبي القوم غنا أمير ومنهم أمير^(١٣).

- ويتناول الكلمة عمر بن الخطاب ليرد على قضية هذا أمير ومنكم أمير بلهجة لا تخلو من تهديد فيقول: «صهات صهات، لا يجتمع سيفان في فخذ واحد إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم وبها من غيركم ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم لنا بذلك على من خلفنا الحجة الظاهرة وال سلطان المير من بنارعتا سلطان محمد وميراثه ومن أوليائه وحشبه إلا عدل باطل أو متجاف لائم أو معرور في هلكته^(١٤).

- ويرد عليه الخطاب بن المنذر بلهجة أعنف وتهديد أكبر فيقول: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أبيكم ولا تسمعوا لقالة عدا وأصحابه فدهبون بخصيكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم من بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم فلنتم والله أول هذا الأمر منهم فإنه دان لهذا من لم يكن يمين له، بأسافنا أما والله إن نشتم لنهينها جذعة. والله لا يرد على أحد ما أقول إلا حطمت عنقه بالسيف، تدخل عمر بن الخطاب وقال: «لما كان الخطاب هو الذي يجيبني لم يكن لي كلام معه لأنه كان بيني وبينه منارعة في حياة رسول الله (ص) فبني عته وتدخل أبو عبيدة بن الجراح فقال: «يا معشر الأنصار، أنكم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبدل ويغير»^(١٥).

- ونقل الروايات إن بشير بن سعد فلما رأى ما اتفق عليه قومه من تأييد سعد بن عبد الله قام خدماً لسعد وكان بشير من سادة الخزرج، فقال: يا معشر الأنصار، أما والله لئن كنا أولي الفضيلة في جهاد المشركين والسابقة في الدين ما أردنا، إلا شاء الله، غير وعادينا وطاعة نبينا والكرم لأنفسنا وما ينبغي أن سعليل بذلك على الناس ولا ينبغي به عوصاً من الدنيا، فإن الله تعالى ولي النصرة ولتنة علينا بذلك. ثم إن

(١١) ابن قتيبة، الإمتاع والمليحة، ج ١، ص ١.

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٧ انظر أيضاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٣) نفس المرجع والمصنعة.

(١٤) نفس المرجع والمصنعة.

(١٥) ابن قتيبة، الإمتاع والمليحة، ج ١، ص ٨ انظر أيضاً: الطبري، نفس المرجع، ج ٢،

محمد رسول الله (ص) وجعل من قریش، وهو من أحرى بمراته وبولي سلطانه ولیم الله لا یرقی الله لنارهم هذا الأمر لبدأ، فظفوا الله ولا تنزعوهم ولا تحلقوهم»^(١٦).

وهنا قام أبو بكر مرة أخرى ليقترح على الحاضرين انتخاب أبي عبيدة بن الجراح أو عمر بن الخطاب، فردا عليه بأنه هو أولى بالأمر، وبينما هما على ألية التقدم لمبايعته إذا بشير بن سعد يسبقهما ويباع أبا بكر، فتأذاه الحباب بن المنذر: «يا بشير بن سعد عفت عما، ما اضطرك إلى ما صنع؟ حدثت ابن عمك على الأمرة». وتصيف الرواية: «ولما رأيت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وهو من سادات الخروج، وما دعوا إليه المهاجرين من قریش وما سطلب الخروج من أمير سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض: لئن وليتموها سعداً عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم المصلحة ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر (ص) فقاموا إليه فبايعوه. فقام الحباب بن المنذر إلى سبعة واحد، فبادروا إليه فاعتدوا سبعة منه فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة»^(١٧).

- وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في المسجد جماعات جماعات حسب انتوائهم القبلي وتذكر إحدى الروايات: «إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومنهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صمة بنت المطلب وكان يعد صه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول ما زال الزبير ما حتى شأ بوه فصرفوه عنه. واجتمعت بولاية إلى عتيك، واجتمعت بولاية إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة ولده بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين خلفاً شقي، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعته الأنصار. فقام عتيك بن صفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهم من بني دهر فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم فأنصرفوا إلى رحابهم ومنهم الزبير بن العوام»^(١٨).

- أما سعد بن عبادة مرشح الأنصار فقد كاد الناس يطلبوه عندما تظاهروا على أبي بكر فبايعوه في سبيعة بني ساعدة، فدخل في مشادة كلامية مع عمر بن الخطاب، ثم دخل منزله غاضباً متوعداً ولم يبايع. وعندما بحث إليه أبو بكر بعد أيام كان أقبال فبايع، فقد بلغ الناس ريباً قومك، رفض وأجاب: «أما والله حتى أرميكم بكل سهم في كتفتي. وأتألفكم من معي من أهل وعشيرة». فلما بلغ أبو بكر ذلك استشار أصحابه فقال له بشير بن سعد الأنصاري: «إنه قد أبلج وليج وليس يبايعك حتى يقتل وليس يفتنول حتى تقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته. ولن تقتلهم حتى تقتل الخروج. ولن تقتل الخروج حتى تقتل الأوس، فلا تحسبوا على أنفسكم أمراً قد استفاد لكم فأنزكوه فليس تركه بشاركم، وإنما هو رجل واحد فتركوه وقلوا مشورة بشير بن سعد». وبقي سعد بن عبادة مصراً على رفض البيعة لأبي بكر، ولما ولي عمر بن الخطاب خرج إلى الشام فبات بها ولم يبايع لأحد. وفي رواية أخرى أنه يبايع أبا بكر وقال له: «إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني من الامارة وانكم وقومي احرموني على البيعة»، فردوا عليه: «ولكننا لمبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها. لئن فرغت بدأ من طاعة لو فرغت جماعة لتضربن الذي فيه حياك»^(١٩).

(١٦) حسن المرجع والمضفة

(١٧) ابن حبه، حسن المرجع، ج ١، ص ٩

(١٨) حسن المرجع، ج ١، ص ١١.

(١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٤. انظر أيضاً ابن قتيبة، حسن المرجع، ج ١، ص ١٠

هكذا تم الفصل في الخلاف بين المهاجرين والأنصار في مسألة خلافة النبي (ص). وما يلعب النظر في ما روي بشأن تلك الجلسة التاريخية جملة أمور أهمها:

أ - إن الروايات التي تحكي تفاصيل وقائع تلك الجلسة قد دوت في العصر العباسي (عصر التتوين)، ويجوز أن يكون روايتها قد دوتها في تقليداتهم الخاصة قبل ذلك، في العصر الأموي أو زمن الخلفاء الراشدين. وفي جميع الأحوال فهي قد دوت بعد أن انتهت وظيعتها السياسية، أي في وقت لم يكن فيه ما يجعل الروي يتحرب سياسياً للأنصار أو للمهاجرين إن الصراع، ومن الراشدين والأمويين، كان بين أطراف أخرى (هاشميين وأمويين إلخ) ولم يكن، بعد احتياج السقيفة، لتصنيف إلى مهاجرين وأنصار أي مدلول سياسي يخدم «حاضر» الروي. وإذا أضفنا إلى هذا أن الوقائع رويت بشكل يبرر مواقف الطرفين معاً، حتى ما كان منها عيباً، وأن تلك المواقف تعكس تماماً ما كان يمكن أن يحدث، بالنظر إلى طبيعة الوضعية القائمة آنذاك وضعية التنافس بين الأنصار والمهاجرين، أمكن القول إن تلك الروايات صحيحة في مضمونها العام. أما اللفظ فلا بد أن يختلف، وهو يختلف فعلاً من رواية إلى أخرى، ولكن من غير أن يؤثر ذلك في المضمون. وعلى الجملة فالروايات التي تحكي ما جرى في سقيفة بني ساعدة يشهد بعضها لبعض، على اختلافها. فهي متكاملة ولا تتناقض، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من الأخذ بها.

ب - والأمر الثاني اللافت للانتباه هو أنه لا واحد من المهاجرين، لا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة ولا غيرهم، احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) بلفظ «الأيمة من قریش»، والذي يحتاج به أهل السنة والجماعة والأشاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا القرشية من شروط الأهلية للخلافة استناداً على الحديث المذكور. وأنه لما بشر الاستعراب حقاً أن يمد أبو بكر وعمر، كلاهما، إلى التأكيد على مكانة قریش والاحتجاج لأحقية المهاجرين في خلافة النبي بكون العرب لا تقبل أن يسود عليها غير قرشي، ثم لا يذكر أي منهم هذا الحديث^{٢٠}، مع أنه أقوى الحجج ضد الأنصار، إذ الأنصار ليسوا من قریش وبالتالي فلا حق لهم في الخلافة بنصر ديني لو كان ذلك الحديث مما احتج به في تلك الجلسة.

(٢٠) يقول الماوردي في سياق الاحتجاج بشرط القرشية في الخلافة: «إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة، لما يلزموا سعد الله بن عبادة عليها، يقول النبي (ص) «الأيمة من قریش» فأقبلوا من التفرد بها ورحموا من المشاركة فيها حين قالوا منا أسير ومكم أمير، تسلياً لروايته وتصديقاً لحبره». أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٧. وما يقوله الماوردي هنا لا تشهد بصحته المصادر التاريخية بل تكده دلائل احتياج السقيفة، فلو احتج بهذا الحديث لما احتج إلى الاحتجاج بما احتج به (انظر أعلاه) و«خديبر بالذكر أن أبا يعلى الخليلي لم يذكر الحديث المذكور في تحريره شرط القرشية وإنما اكتفى بالقول «وقد قال أحد [من حبل] في رواية مها. «لا يكون من غير قریش» طبيعة» ٤ انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين العمراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠. أما ليس يخلوون فقد ذكر الحديث ولكن في عبارات يبدو منها بوضوح أنها منقولة عن الماوردي. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلزون، الخليفة، تحقيق علي عبد الواحد وإلي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٢٣.

وعما بلغت النظر أن البخاري الذي روى الحديث المذكور يعتمد سياق الروايات التي ذكرها قبل عند حديثه عما جرى في سقيفه بني ساعدة، ومذكر احتياج أبي بكر على الأنصار بأن المهاجرين «هم لوسط العرب دلو وأعرهم أحلاماً ولا شيء غير ذلك»^(٢١) أما حديث «الأنبياء من قريش» يذكروه البخاري في مكان آخر مروياً عن معاوية بن أبي سفيان في سياق رده، رد معاوية وهو خليفة، على الذي كان يحدث عن ظهور «المحطاني»، أي محول لذلك من التمسين، ومن رواية البخاري كما يلي «كان محمد بن حنفية في مطعم فحدث له طع معاوية، وهو عليه في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص، يحدث أنه سيكون ملكاً محطاني مصعب معاوية فقام فأتى حل الله بما هو أهله ثم قال لما بعد فقه يلقي أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليس في كتاب الله ولا يؤثر من رسول الله (ص) ما أولئك جهالكم فليساكم والأساني التي تفضل أنقلها فإني سمعت رسول الله (ص) أن هذا الأمر في قريش لا يعادهم أحد إلا كيه الله حل وجهه ما لقنوا الدين»^(٢٢) ومع أن البخاري يذكر في رواية أخرى عن ابن عمر أن النبي (ص) قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم ثمانية» فإن الرواية الأولى عن معاوية، وفي السياق المذكور، تفتح باب الطعن في صحة هذا الحديث هذا فضلاً عن تعارضه مع حديث آخر رواه البخاري نفسه بصيغة «قال رسول الله (ص) اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زينة»^(٢٣) كما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع حديث رواه البخاري عن أبي هريرة بصيغة «قال رسول الله (ص) يهلك الناس هذا أخي من قريش قالوا فما نلهم؟ قال لو أن الناس امتزجهم» وعلى الجملة فالأحاديث التي تتعرض لقضايا السياسة قد شابها الوضوح بدرجة كبيرة. وسرى لاحقاً كيف أن معاوية وغيره من الأمويين وخصومهم قد رووا أحاديث سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة ولتعارضها مع الخلفية الإسلامية من جهة أخرى.

ج - والنتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة عاجلوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضاً. لقد كان المنطق السائد هو منطق «القبيلة»، بمعنى أنه لم يكن لا لب «العقيدة» ولا لب «الغنيمة» دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلى بها في سقيفة بني ساعدة. كان هناك فعلاً توجس بنو المهاجرين والأنصار معاً في نصرة الإسلام ونشره والتفحيز في سبيله، ولكن الكمين في هذا المجال كانتا متماثلتين أما «الغنيمة»، وبعبارة أخرى تدخل العامل الاقتصادي لترجيح إحدى الكفتين، فذلك ما لم يظهر له أثر يستحق الذكر»^(٢٤) وبقي الدور الخامس لـ «القبيلة» كما بنا. لقد اعتبر الصحابة القضية مسألة

(٢١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ج ٩، ص ٧١

(٢٢) نفس المرجع، ج ٩، ص ١٢، وج ٩، ص ١١١ - ١١٢

(٢٣) نفس المرجع، ج ٩، ص ١١٣

(٢٤) ورد في كلمة عمر بن الخطاب التي أبرز فيها أن أبا بكر أحق من بالخلافة ومن أبي عبيدة ترون

وأنت أحق بهذا الأمر ولفضل ما في المال، كما ورد في كلمة الحيف بن التمر التي أبرز فيها أهمية الأنصار قرونه «أنتم أهل العمر والثروة والعلم والنجدة ولكن البياضين، حتى على فرض صحتها لعلنا ومعنى، لا تكيان أية أهمية في سياق السجال كما احتفظ لنا به المصادر التاريخية

اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك فاعتبروا ميزان القوى وراصوا القدرة والكفاءة ومصصلحة الدولة، وكل ذلك محكوم 'بمطلق' القبيلة في المجتمع القبلي عموماً ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي قالها أبو بكر: «لا تدن العرب إلا لهذا الحي من قريش»، وهذا حكم موضوعي يقرر أمراً واقعاً. وقد سلم الانتصار بفلان عندما تحرك فيهم «مفعول القبيلة» الصبي (الناس بين الأوس والخزرج) وأيضاً عندما رأوا أن منطلق المهاجرين هو الأرجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة.

بعد هذه الملاحظات التي تفرض نفسها على كل من يقرأ وقائع جليلة معينة في ساعلة كي يفتن بها إلينا الروايات المختلفة، ننتقل إلى وقائع الخلاف الذي شب داخل صفوف المهاجرين أنفسهم بين الهاشميين وغيرهم، وسنرى أن منطلق «القبيلة» سيقصر نفسه مرة أخرى.

- ٣ -

- نذكر المصادر أن العباس عم النبي (ص) أثار مسألة الخلافة مع علي بن أبي طالب عندما كان النبي مريضاً مرضه الأخير، فقال له أدخل على النبي واسأله «إن كان الأمر لنا بيننا وإن كان لغيرنا أوصى بنا غيره»، فامتنع علي وتضيف بعض الروايات أن علياً خاف إن هو سأل النبي (ص) أن تكون النتيجة سلبية فيحرم الهاشميون من الخلافة إلى الأبد وعندما تولى النبي (ص) أثار العباس المسألة من جديد مع علي وقال له: «أبسط يدك أياهمك فيقال عم رسول الله يبيع ابن عم رسول الله (ص) ويأبى أهلك بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يفلح» فأجابته علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيري؟» وتضيف الرواية أن العباس كان قد سأل أبا بكر وعمر إن كان لرسول قد أوصى بشيء فأجابا بالنفي^(٢٥).

- وتختلف الروايات حول موقف علي بن أبي طالب منبيعة أبي بكر، من ذلك أن واحدة منها تذكر أن علياً كان في بيت إد جاره الخضر بن أرق قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص م عليه أرب و لا ولاء، عجباً، كراهية أن يطير عنها، حتى يبيعه»^(٢٦) غير أن المشهور هو تأخر علي مدة من الزمن عنبيعة أبي بكر، احتجاجاً، لأنه كان يرى نفسه أحق بالناس بخلافة النبي وتذهب رواية إلى أن علياً «أبى به إلى أبي بكر وهو يقول أنا عبد الله وأمر رسول الله وقبل له يبيع أبا بكر فقال أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أباكمم وأنتم أولى بالبيعة لي أخذتم هذا الأمر من الأنصار وحببتم عليهم بالقربية من النبي (ص) وتأخذونه منا لعل البيت غصاً، أستمع رخصتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المقاداة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمنزلة احتجاجكم علي الأنصار من أولى برسول الله، حباً وميثاقاً، فلنصبرونا إن كنتم تؤمنون، ولا قبولوا بالظلم وأنتم تعلمون فقال له عمر إنك لست متروكاً حتى تلج» وقال له أبو بكر: فإن لم يلبح فلا أكرهك فقال أبو عبدة بن مراح: يا ابن عم! أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل نجرتهم ومرفقتهم بالأمور ولا

(٢٥) ابن خزيمة، الإمامة والسلسلة، ج ١، ص ٤

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣٦

أرى أبا بكر إلا أتى على هذا الأمر منك وأشد اجتماعاً به، فسلم لأبي بكر هذا الأمر. فقال علي: الله الله، يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن طوره وقمر بيته إلى دوركم وتصور يوتنكم ولا تنصروا أهله من مقامه في الناس وحده، فوالله يا معشر المهاجرين لننحن الحق للناس به لأننا أهل البيت، ونحن الحق بهذا الأمر منكم^(٢٧).

وتذهب روايات أخرى إلى أنه كان لفاطمة بنت الرسول (ص) وزوجة علي، دور في موقف هذا الأخير، إذ تذكر المصادر أن علياً «خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (ص) على دابة ليلاً في مجالس الأنصار مسلمة الصرة، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن رجلاً وابس عليك سبي إلينا فهل أبي بكر ما عدنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: قد خرج رسول الله (ص) في بيته لم أدبه وأخرج لنا أنفوس الناس سلطانه. فقلت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما لا حسبههم وطلبهم^(٢٨)». وتقول رواية أخرى: «كان ليلي وجه من الناس حيلة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي. ولا رأى علي انصراف وجوه الناس عنه فصرخ إلى مصالحة أبي بكر، فجمع بي هاشم عنده واستدعى أبا بكر وأوضح له موقفه بحضورهم ثم بايع وياهموا.

- هذا بينما تذهب رواية أخرى إلى أن علياً امتنع عن مبايعة أبي بكر هو ومن كان معه من الهاشميين والمستضعفين من الصحابة، وتذكر المصادر أسماء العباس بن عبد المطلب والزبير بن العوام والقناد بن عمر وسليمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر، وأن أبا بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب. «فجاء قنادهم وهم في دار علي فابوا أن يخرجوا، فدعا بالخطب وقال: والذي نفس عمر بيده، لنخرجنكم لو أخرجتمنا على من فيها، فقبل له. يا أبا حفص إن فيها فاطمة. فقال: وإن فخرجوا فابهموا إلا علياً زعم الراوي أنه قال: «حلفت ألا أخرج ولا أضع ثوب من عاتلي حتى أجمع القرآن». ثم أرسل إليه أبو بكر مرة ثانية وثالثة إلى أن أخرجه عمر «ومعه قوم. فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: يايع فضال. إن لنا لم نعمل فمة؟ قالوا ابن داه الذي لا لله إلا هو ضرب عنقك. أما أبو بكر فقال: «لا أكرهه على شيء، ما كانت ماطنه إلى جبهه». وتضيف الرواية: «فلم يبيع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها، ولم تحدث بعد أبيها إلا حساً وسبحين ليلة». - وليل ستة أشهر. وأنه «لما توفيت أرسل علي إلى أبي بكر أن أقبل إلينا، فقبل أبو بكر حتى دخل على علي وعنده أبو هاشم» ثم تكلم علي وشرح موقفه ثم بايع في الغد هو ومن معه في المسجد الجامع^(٢٩).

- ذلك جانب. وهناك جانب آخر ينقل إلينا متعلق «القبيلة» في أوضح صورته. تذكر الروايات أن أبا سفيان قال لعلي: «ما بال هذا الأمر في لقل حي من غريش [= أبو بكر من قبيلة نهم الفرشبة الضعيفة] والله لشي شئت لأملأها عليه عيلاً ورجلاً». فقال علي: يا أبا سفيان، طائفا عديت الإسلام وأهله فلم نصره بذلك شيئاً. أنا وجدنا أبا بكر لما أهله. وتذكر رواية أخرى أنه «لما استخلف أبو بكر قال أبو سفيان ما لنا ولأبي فضيل إنما هي بنو عبد مناف» وتذهب رواية أخرى، وهي أشهر، إلى أنه «لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله لئن لآرى عصابة لا يظنني إلا دم يا آل عبد مناف، فم أبو بكر من أسودكم. أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس. وقتل - خطباً علياً -

(٢٧) ليس قتيبه، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ١٥

وسط يترك حتى أبليحك قلب علي عليه... ووجوه وقال: إنك والله ما لمنت بهذا إلا الفتنة...» (٣٠).

- ولم يكن أبو سفيان هو وحده الذي تحدث بمنطق «القبيلة» بمثل هذا الوضوح، إذ تذكر الروايات، في سياق مختلف، أن خالد بن سعيد بن العاص «لا قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله (ص) تربعين بيته شهرين يقول: يا بني عبد مناف، لقد طيم نساء عن امرئكم يليه غيركم» وتصيف الرواية «فلما لم يكر ظم عطلها عليه، ولما عمر قاصطها عليه. ثم بعث أبو بكر الحنود إلى الشام وكان أول من استعمل على ربيع منها خالد بن سعيد المذكور، فأخذ عمر يقول: «أنتزعة» وقد صبح ما صبح وقال ما قال، ظم يزل يأتي بكر حتى عزله وأمر يزيد بن أبي سفيان» (٣١) ويروى أيضاً أن عبيد بن أبي الحب كان له موقف مماثل (٣٢).

- لنختم هذه الروايات برواية أخرى تقول: إن أبا قحافة والد أبي بكر صبح، وهو كهف بمكة، بموت النبي (ص) فقال: «ما صنع الناس؟» فقالوا له: «ألقموا ابنك». قال: «لرخصت بنو عبد مناف بذلك؟» قالوا: «نعم» قال «وبنو المعيرة؟» قالوا «نعم» قال «فلا مانع لنا أعطى الله، ولا مطلق لا صبح» (٣٣).

وبعد، فهذا يمكن أن يشرح المرء به من نتيجة بخصوص موقف علي من مبايعة أبي بكر؟

أعتقد أن الرواية التي نقول إن علياً سارع إلى مبايعة أبي بكر بمجرد سماعه مبايعة الناس له رواية يصعب تصديقها. فضلاً عن كونها شاذة وغريبة وسط الروايات الأخرى فإن لوصف ظاهر في نصها (خرج علي في قميص ما عليه أزار ولا رداء...)، أما الروايات الأخرى فقد يشك المرء في عبارات بعضها، ولكن من الصعب الشك في مضمونها العام. ذلك لأننا إذا انطلقنا من الشك فيها ونساءلنا: من عسى أن يكون قد وضعها ولأية أغراض؟ فإننا لن نصل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها. فإذا قلنا مثلاً إن الشيعة هم الذين وضعوها ليشبوا معارضة علي لأبي بكر، وكونه قد بايع «تحت الصنطة» فإن لمعترض أن يعترض لو وصح الشيعة تلك الروايات لفسسوها ما يفيد أن النبي (ص) قد لوصى لعلي بالأمر من بعده، لأن نظرية الشيعة تقوم كلها على «الوصية». وتخلو الروايات المذكورة من احتجاج علي - «لوصية» مثله مثل حلو احتجاج المهاجرين على الأنصار بحديث «الأئمة من قريش» - وإن فليس من مصلحة الرواة الشيعة أن يضحوا روايات من جسد الروايات التي ذكرها أما إذا قلنا إن الرواة السنة هم الذين وضعوها واستعملوها فيها مسألة «الوصية» استناداً لما فإن لمعترض أن يعترض بأن الروايات المذكورة تظم في قصة أهل السنة، قضية «إحسان»

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٧

(٣١) هي المرجع، ج ٢، ص ٣٣١

(٣٢) أحمد بن يعقوب بن حمير بن وهب البغدادي، تاريخ البغدادي، ج ٢ (بيروت: دار التراث للشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ٨٣

(٣٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العنتية (القاهرة: مكتبة الخديجي، ١٩٥٥)، ص ١٦٧

الصحاحه على بيعه أبي بكر. فالرواية التي نقلنا تذكر أنه تخلف عن بيعة أبي بكر صحابة دور
ورد وسابقة في الإسلام (علي، الربير، عملا، المضداد، وسلطان وأسو ذو...). واذن
والروايات التي ذكرنا لا تخلم قضية الشيعة (الوصية) ولا قضية أهل السنة (الاجماع)، الشيء
الذي يحمل على الاعتقاد في أنها روايات «مخيلة» تنقل وقائع جرت بالفعل. وبما يركي هذا
الاعتقاد ما روي بمصدق موقف أبي سفيان وحالد بن سعيد وعتبة بن أبي لهب وأبي قحافة وأبو
أبي بكر أن موقف هؤلاء، كما رأينا، لا علاقة له بالموقف الذي تحكيه الروايات السابقة
على أن هناك شهادة أخرى وردت خارج سياق الروايات المذكورة حيثما تشهد لها بالصحة
ذلك أن هذه الشهادة تعمل إلیا أن أبا بكر قال وهو على فراش الموت إنه يدم على ثلاثة أشياء
فعلها وعلى ثلاثة أخرى يدم على تركها. وأول شيء من الأشياء التي قال إنه يدم على معب
ما عبر عنه بقوله: «ليني تركت بيت علي، وإن كان أعلن علي الحرب»^(٣٤) وفي رواية أخرى «وددت
لي لم أكتشف بيت فاطمة من شيء» وإن كانوا قد غلقوا على الحرب»^(٣٥). وهذا دليل على أن علياً كان
قد امتنع فعلاً عن مبايعة أبي بكر وأن هذا الأخير قد اعتبر ذلك بمثابة شح حرب عليه وأنه
قتلهم بيته بالثقة. إن هذا التصريح الذي أدلى به أبو بكر يشهد بالصحة لمعظم ما ذكرته
لروايات السابقة، إن لم يكن لجميع ما نقلته.

نخلص مما تقدم، إذن، إلى النتيجة التالية وهي أن ما روي حول موقف علي بن أبي
طالب من بيعة أبي بكر يعبر عن واقع تاريخي فعلي. إن تلك الروايات إما أنها تروي
بـ «ألمة» ما جرى من اتصالات ومناش ورجال وإما أنها «تجنهده» في تقديم شرط
للأحداث، كما يمكن أن يكون قد حصل بالفعل. وفي كلتا الحالتين يجد المرء نفسه أمام
الحقيقة التالية، وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي
بكر خليفة للنبي - أو الكيفية التي قرئت بها ماحريات ذلك التمييز - لم تكن لا «العقيدة» ولا
«الفنية» وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لخلق «القبيلة». لقد حاول الأنصار الانفراد
بالأمر دون المهاجرين، ولكن الشائعات والفتنة الداخلية مرفت وحدتهم وأضعفت موقفهم
فصار الأمر إلى المهاجرين. عند ذلك نابت الأعلية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا
بسبب مركزه في الإسلام وحسب، بل أيضاً بفعل اعتبارات قلية (من قبيلة صحبة لم يكن
يبحثي منها أن تسند ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقت كانت القبائل القوية متعادلة
لقوى). هذا إضافة إلى خبرته في مجال ممارسة السياسة في إطار «القبيلة».

أما علي بن أبي طالب فيجب أن مرد موقفه وحججه ومؤلفاته، لا بما ستصيح عليه
صورته في مجال الصعفاء والمضطهدين والأتقاء بعد حرب صفين ومأساة كربلاء. بل يجب
نظر إلى وضعه من داخل المجال العام الذي كان الصحابة يرون من خلاله الأشياء في
ذلك الوقت. وقت مبايعة أبي بكر ونحن نعقد أن صورة علي كانت تحدد في ذلك المجال.

(٣٤) ابن دية، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ١٨.

(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٣.

بالمعاصر الثالثة: كان بالفعل من قرابة النبي (ص) وأحد المسلمين الأوائل الذين رافقوا الدعوة المحمدية من بدايتها. ولكن هذه أمور لم يكن يتفرد بها، خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال «الكفاية السياسية». فالرئاسة في المجتمع العربي لم تكن تنال بالوراثة، هذا فضلاً عن أن النبي نفسه كان يتجنب استناد المناصب إلى ذوي قرابه، وأنه لم يحسبهم أي اعتبار خاص على مستوى «العقيدة»، فهو وحده النبي وجبريل يأتيه شخصياً، وليس له أن يتصل هو بجبريل متى أراد، بل عليه أن ينتظر اتصال جبريل به، وإذن فلا شيء عنده يمكن أن يورثه لغيره في هذا المجال. أما على مستوى «القبيلة» فقد تعامل النبي داخله دائماً على أساس «قواعد السياسة» التي يفرضها منطق «القبيلة». والصحيفة/المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات المتساكنة في المدينة عند هجرته إليها دليل واضح على ما نقول. وإذن فحجة القرابة من الرسول (ص) لم تكن ذات وزن كبير في المسألة التي نتحدث عنها، مناسبة لتجارب خلفية للنبي.

يبقى بعد ذلك معطيات أخرى ما كان يمكن أن نخدم قضية علي بن أبي طالب ولا أن نسمع بقيام نوع من الإجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي صها، إذ لا بد أن يكون هناك من يحمي أن تبقى الخلافة أبداً في بني هاشم بتوارثونها أباً عن جد لو ورثها علي^(٣٦). ولربما كان أول من سيعارضهم أبناء عمومة علي، بنو عبد مناف، فضلاً عن القبائل الأخرى. وإذا أضفنا إلى هذا أن كثيراً من الأمر القرشي كانت تخضع علي لكونه قتل أقاربها أثناء غزوات النبي^(٣٧)، وعزله «القبيلة» إذ لم يكن له أصهار يخرج عشيرته الضيقة^(٣٨)، أدركنا كيف أن جميع المعطيات السياسية والفاعلة في ذلك الوقت لم تكن تخدم طموحه ولا قضيته.

- ٤ -

من جميع ما تقدم يبدو واضحاً أن مسألة خلافة النبي (ص) قد تم الفصل فيها بالطريقة التي كانت تحملها الوضعية الاجتماعية القائمة يومئذ: منطق «القبيلة». وبما أن الدعوة المحمدية كانت قد عملت على تجاوز «القبيلة» بالمعنى الضيق للكلمة وإحلال «الأمة» محلها كمشروع مستقبلي وكواقع تم الشروع فعلاً في بسائه، فإن منطق «القبيلة» الذي عالج به

(٣٦) يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب اعتل باب عيسى يوماً فقال له كندوي ما سمع قومكم منكم؟ «يكرهون ولا يتكلمون بهم». يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة. نفس المرجع، ج ٩، ص ٥٧٧.

(٣٧) ورد في رسالة بحثها علي معاوية خلال السجال الذي دار بينها حول الخلافة: «وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جلياً وأخرج إلي... فلما أبو حسن قتل جدك وعمالك وأخيك شذخاً يوم بدر وذلك السيف معي وبذلك القتل ألقى علي». يطلق الأمر بجند معاوية لأنه عتبه بن أبي ربيعة وخاله الوليد بن عبيد وأخوه حنظلة بن أبي سفيان وشذخاً كسراً. انظر: علي بن أبي طالب (الامام)، موجز البلاغة، ج ٤، ص ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.د.])، ج ٣، ص ١١.

(٣٨) كانت زوجته فاطمة بنت أبي عمير كفاً قلنا ولما فاطمة بنت أسد بن هاشم فهي من عمومتها كذلك ولم يتزوج علي فاطمة حتى توفيت. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

الصحابة مسألة الخلافة كان أقرب ما يكون إلى «اختيار الأمة»، إلى العمل برأي «الأغلبية» الأعلى لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل بالمعنى «الكيمي» إن ورد المهاجرين، كقيس، كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعلوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه.

والأمور في السياسة بتتبعها إن شبه الإجماع الذي انتخب به أبو بكر قد نحول بمجرد الشروع في عملية مهله كخليفة للنبي إلى إجماع حقيقي وشامل في «المركز». أما «الأطراف» بعد كنت في حالة تمرد وردة كما ذكرنا قبل. لقد برهنت التجربة بالفعل أن أبا بكر كان أقدر على معالجة الموقف المفرح جداً الذي وجدت فيه دولة الدعوة المحمدية نفسها مع ظهيرة «الردة» التي كانت عامة وشاملة، إذ لم يسلم منها سوى المدينة ومكة والطائف. لقد وجد أبو بكر نفسه أمام مهمة «إعادة الفتح»، إعادة بناء الدولة. وقد نجح في هذه المهمة نجاحاً باهرًا إذ تمكن من القضاء على حركات الردة جميعها، وأكثر من ذلك شرع في امتداد العمل في تحقيق مشروع الدعوة المحمدية كاملاً، عدش عمليات فتح فارس والشام وأمام هذا التفويق الذي حالفه والنجاحات التي حققها لم يجد صعوبة في اقناع من كان يهمهم الأمر بتعيين عمر بن الخطاب خليفة له حين شعر بأن المرص الذي ألهمه الفرائض ستكون فيه وفاته

وإذا انتقلنا الآن إلى الكيفية التي تمت بهابيعة عمر بن الخطاب خليفة لوجدنا أنفساً أمام ظروف ومعطيات تختلف تماماً عن تلك التي اكتنفت مبايعة أبي بكر. لقد كان الأمر قد خرج من الأنصار نهائياً فأصبحت الدولة دولة فريش بدون منازع. إن إنشاء فريش هم الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهامهم الآن في العراق والشام يتنازلون الدولتين العظمتين في ذلك الوقت الفرس والروم. أما علي بن أبي طالب فكان يعيش كعبه من هشاميين في «المركز» - المدينة - في هدوء واحترام، ولم يسمع عنهم شيء يستحق الذكر خليفة خلافة أبي بكر. أما غيرهم من بني عبد مناف، ويتعلق الأمر ببني أمية أساساً، فكان منهم جل الفواد الذين قادوا الجيوش التي ألحقت حركات الردة وقامت بفتح العراق والشام ويشتهر خالد بن الوليد في هذا المجال كأكبر وأنجح الفواد العسكريين ومن أبي بكر، وهو من بني مخروم خلفاء بني أمية. ويمكن القول بصفة عامة إن قبائل فريش، التي يمكن أن تتخذ موقفاً اعتراضياً ما، كانت تتحمل نصيباً من المسؤولية وتساهم مساهمة أساسية في عملية إعادة بناء الدولة. والحق أن الدولة كانت حولتها منذ أواخر حياة النبي (انظر تمثيل المقريري لاحقاً) وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات للوصوعية ثقة الناس في أبي بكر واحترامهم لاختباره من جهة وقوة شخصية عمر بن الخطاب وخوف الناس منه من جهة أخرى، أدركنا كيف أن تعيين أبي بكر لعمر خليفة بعده كان لا بد أن يحظى بالقبول

على أن أبا بكر لم يسبب تعيين عمر استغداداً. فالمصادر تجمع أنه استل كار الصحابة، وهم رجال الدولة أصحاب النفوذ، مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله وأسيد بن حضير الأنصاري وسعيد بن زيد وغيرهم... ولكن المصادر

لا تذكر أنه استشار علي بن أبي طالب. والكثير للاعتقاد حقاً هو أن المصادر تسكت تماماً عن علي بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يجعل على الاعتقاد أنه كان - بلعنا السياسية المعاصرة «يؤدي ثمن موقفه» من بيعة أبي بكر. وإذا كانت الروايات تجمع على أن «الناس» بمن فيهم كبار الصحابة، قد أبدوا تخوفهم من شدة عمر وغلظته وأنه كان هناك من يرى نفسه أحق بالأمر من غيره^(٣٩) فإن احترام الناس لأبي بكر وجبههم له من جهة وعدم وجود أي شيء يمكن الاعتراض به على عمر من الخطاب سوى شدة وصلاته - على الحق - من جهة أخرى قد جعل قضية تعيينه تمر بدون معارضة. وتذكر المصادر أنه بعد أن ضمن أبو بكر موافقة كبار الصحابة أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا وخطب فيهم فقال: «يا أيها الناس قد حضر من قبله ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يلي أموركم ويحكم بينكم ويقتل عدوكم فيلزمكم وإن شئتم اجتمعتم فافترقتم ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي» فقالوا: «أنت خيرنا وأعلمنا فاخترنا»^(٤٠) ثم أرسل أبو بكر إلى عمر فقال له: «الحبك حب والخصمك مبغض، وقدنا بحب الشرف وخص الغير. فقال عمر: لا حاجة لي بها. فقال أبو بكر: لكن يا إلهك حاجة، والله ما حبرتك به بل حبوبها بك» ثم أعطاه كتاب تعيينه وكان من تحريره عثمان بن عفان وأمره أن يقرأ على الناس، ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي سفيان، آخر عهد في الدنيا بازجاً منها وأول عهد بالآخر دامت فيها. لم استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، وإن نردت عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فأكبر أرت ولا أعلم الغيب، وسبعم الذين ظلموا أي مظلم ينقبون»^(٤١).

ترك النبي (ص) الناس دون أن يوصي لأحد من بعده. واعتقد أنه فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه دائماً فوق الجميع بوصفه نبياً رسولاً، فلم يكن يعامل الناس كشيوخ قبيلة ولا كملك، وقد رخص هذا اللقب مراراً، ولم يكن يعتبر نفسه أباً بورث بل لقد فصل في هذه المسألة فقال: «لا نورث ما تركنا فهو ميراث»^(٤٢). هذا فضلاً عن أن التقاليد القبلية العربية لم تكن نورث الرئاسة، فالرئاسة على القوم منصب يستحقه الفرد نفسه، بحصاله وكفاءته. أما استخلاف أبي بكر لعمر فلم يكن وصية بل كان عهد مشورة، ولم تكن

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٣

(٤٠) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٩. ويورد الطبري الخبر في صورة أخرى قال: «أشرف أبو بكر على الناس وقال: أترصدون من استخلف عليكم؟ فبقي والله ما ألقوا من عهد الرلي ولا وليت دا قرأة. ولما قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا فقالوا سمعنا وأطعنا» الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٦

(٤١) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩

(٤٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١١٤ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٦، والبحاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦٦. وكان أبو بكر قد احتج بهذا الحديث، وبمعه «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة» إنما يأكل آل محمد في هذا المال» (= مال بيت المال) احتج أبو بكر بهذا الحديث على فاطمة بنت الرسول حين دعت إليه هي وأبناها يطالبان ميراثها من النبي (ص) وهو ما حينئذ يطلن أرميه في ذلك وسهمه من حبره مرضى أبو بكر محتجاً بالحديث المذكور وقال: «والله لا أدع امرأة رأيت رسول الله يصنع إلا صحت» وتصيف الرواية: «هجرته فاطمة فلم تكلمه في ذلك الوقت حتى ماتته»

في «وارث» أو لعرب بل كانت لشخص من قبله أخرى، كان علي رأس المذهبين المصنف ولم يكن هذا التعبير الذي سلكه أبو بكر مما ينفي التقاليد القبلية العربية، بل كان من التمايز المعمول بها أن «الرئيس» يعين أمير الحرب ومن يحلفه إن قتل ومن يحلف هذا الآخر... وقد فعل رسول الله (ص) ذلك في عروة مؤته ولا بد من التذكير هنا أن المسلمين كانوا في حالة حرب مع الروم عندما مرض أبو بكر مرض مؤته.

وإذن فمبادرة أبي بكر إلى تعيين من يحلفه، بعد استشارة كبار الصحابة وهم ومحتو الرأي العام، يومئذ، كان عملاً اجتهادياً أملاً عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة وصليحاً عمر بن الخطاب إلى تدبير آخر، أو كما نقول اليوم إلى «مسطرة» أخرى في «انتخاب» من يحلفه ذلك أنه عندما طعن^(٤٣) وخلف الصحابة (رجال الدولة) وفاته طلبوا منه أن يعين من يحلفه فتردد، ثم اقترحوا عليه أن يعين ابنه عبد الله فرفض وقيل إنه فكر في علي بن أبي طالب ثم عدل عن الفكرة وقال: «ما أريد أن أعلمها حياً وميتاً» ثم اقترح على الناس ستة مرشحين سموا منذ ذلك الوقت بـ «أهل الثور» كلهم بانتخاب واحد منهم خليفة. وهؤلاء الستة هم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وصعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله. ثم استدعى هؤلاء الستة وقال لهم: «إن ظفرب موجودكم رؤساء الناس وملائمتهم ولا يكون هذا الأمر إلا بكم، وقد بعث رسول الله (ص) وهو راض عنكم» ثم أضاف إليهم ابنه عبد الله «بعض مشيراً ولا يكون له من الأمر شيء»^(٤٤).

كان هؤلاء الستة هم «الممثلون للرأي العام» يومئذ وكاسوا في نفس الوقت بشكوك كبار الصحابة ذوي السابقة في الإسلام: لقد كانوا جميعاً من «المبشرين بالجنة» وهذا أمر كبير له اعتبار يومئذ، إنه هو أن على المصادقية الدينية لقد استبعد عمر بن الخطاب ابن عمه سعيد بن زيد بن عمرو بن معل مع أنه كان هو الآخر من «العشرة المبشرين بالجنة»، استبعد لأنه كان من قرابته، كما مع تعيين ابنه هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك اعتبارات على مستوى «القبيلة» حملت هؤلاء الستة المرشحين للمخافة دون غيرهم من كبار الصحابة الذين لم تكن لهم «قبائل» وهكذا فعثمان بن عفان من بني أمية، وعلي بن أبي

(٤٣) طعنه في المجر أبو لؤلؤة، غلام الخيرة بن شمة، وكان مجوسياً، أو نصرانياً، كان يشتغل في المدينة حذراً وفناً وحداً وقد اشتكى حاله إلى عمر لكثرة ما يهرجه عليه الميرة سيده من خربة (خراج) فأصابه عمر ما أرى خراجك بكثير على ما تصنع من أعماله، فحفظ عليه واقتله بضرب وقت صلاة الصبح اسطر الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ويقال أن ذلك كان مؤامرة اشترك فيها أبو لؤلؤة وجفينة وهو نصراني من أهل الحيرة والمزمران أحد طائفة القيس وكان أسيراً في المدينة، وقد رآهم عبد الرحمن بن أبي بكر مجتمعين يتحدثون فاضطربوا فقتلوا مصرين وسقط منهم حنجر له رأسان سين في القيد أنه نفس الخمر الذي قتل به عمر، ولما سمع عبد الله بن عمر بالخبر أخذ يسمعه ويحجم على المزمزان فقتله. وإنما صحت هذه الرواية فإن اعتيال عمر يكون من تدبير المزمران بدافع الانتقام لقومه القيس بعد أن فتح العرب بلادهم في عهد عمر الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧

(٤٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٠

طالب من بني هاشم، وهما معاً من بني عبد مناف. أما عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص فهما من قبيلة زهرة. وأما الزبير فكان من بني أسد بن عبد العزي وأما طلحة غصن نيم قبيلة أبي بكر. وواضح أن طلحة لم يكن ليطمع في الخلافة لأنه من قبيلة سبي أد كان منها حليمة (أبو بكر) هذا فضلاً عن كونها لا تكفي القبائل الأخرى. ومثل طلحة في ذلك الربيع بن العوام فهو من بني أسد بن عبد العزي بن قصي وهم قبيلة صغيرة بالقياس مع بني عبد مناف أساء عمها، هذا فضلاً عن أنه، أعني الزبير، كان يقف في صف بني هاشم، فهو من حمة رسول الله وبالتالي فلم يكن ليتقدم أمام علي بن أبي طالب. يمي بعد ذلك عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وهم كما قلنا من زهرة، ومع أن هذه كانت قبيلة ذات شأن لأنها لم تكن تصلي ولا تكفي بني عبد مناف، لا في الجاهلية ولا في الإسلام. وإذا فالمسألة ستكون محصورة في بني عبد مناف والمصلحة ستكون بين علي بن أبي طالب من بني هاشم وبين عثمان بن عفان من بني أمية... وهذا ما حدث بالفعل.

ذلك أن هؤلاء الستة وأهل الشورى اجتمعوا، واختلفوا وكان عمر قد حشد لهم أجلاً لاختيار الخليفة، وهو اليوم الثالث بعد وفاته، وأوصى أن تخضع الأقلية للأغلبية لروما وأوصاهم أن اتفق خمسة ورفض واحد وأن الانصياع للأغلبية مائتونه، وكذلك أن اتفق أربعة ورفض إثنان، يقتل الإثنان. أما إذا تعادلت الكفتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت إله عبد الله يرجع إحدى الكفتين وقال لهم. «وإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكوبوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»^(٤٥)

وإذا نحن اعتبرنا ميولات هؤلاء الستة ونوع العلاقات القائمة بينهم فلننا سجد أن عثمان بن عفان كانت حظوظه أكبر من حظوظ علي وهذا ما أفكره هذا الأخير، إذ تذكر الروايات أنه قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر. «إن أطع فيكم قومكم م تومروا أبداً وتنفذ العباس فقال [علي] عدلت هنا فقال [العباس] وما عليك؟ قال قرو بي عثمان وقال [عمر] كوبوا مع الأكثر، فإن وصي رجلاً رجلاً، ورجلاً رجلاً، فكوبوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، صعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان»^(٤٦)، لا يتفهم، فوليها عبد الرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمن. فلو كان الآخرين يمي لي يقتلني، بله إني لا أزوج إلا أحدهما (يمني الربيع) فقال له العباس لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلي مستأعراً بما أكره. أشرت عليك عند وفاة رسول الله (ص) أن سألته فبقي هذا الأمر مائتاً، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر مائتاً، وأشرت عليك حين ساءك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فلبثت أحبطتني واحدة كلها عرض عليك الفوم ظل لا، إلا أن يبروك واحد هؤلاء الرحط فإنهم لا يبرحون يدعوننا من هذا الأمر [الحكم] حتى يقوم لنا من جبرما، وأيم الله لا يتأله لا شر لا يصح منه خبر فقال علي لما أتيت بني عثمان لأفكره ما أتى، ولتت صلات ليدفونتها بينهم، ولتت صلاتنا ليجدي حيث يكرهون»^(٤٧).

(٤٥) من المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧، وليس قتيبة، الإمعة والسياسة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٦) تزوج عبد الرحمن بن عوف أم كلثوم بن عتبة بن أبي سفيان وهي أخت عثمان.

(٤٧) الطبري، نص المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

ومهما يكن، وسواء صحت هذه الرواية أم لا فإظهارها ومعناها أم لم تصح، فإن وفائع والشورى يؤكد أن الصراع كان بالفعل شديداً بين علي وأنصاره وعثمان وأهله، أي بين بني هاشم وبني أمية. إنه الصراع نفسه الذي كان قائماً بينهما في الحاشية، والذي عطيته الإسلام لمدة من الزمن، لينبثق بالقوى مما كان. لم يستطع وأهل الشورى حل المشكلة بسهولة، فاقترح عبد الرحمان بن عوف في اليوم الثالث والأخير طريقة للخروج من المأزق. أن يتنازل هو عن حقه في الترشيح للخلافة مقابل أن يتولى عملية اختيار واحد منهم بعد أحد رأيهم ومشورة الناس، فوافقوا، فاقترح عليهم، تسهيلاً للمهمة، أن يتنازل ثلاثة لثلاثة فتنازل الزبير لعلي وتنازل طلحة لعثمان وتنازل سعد لعبد الرحمان بن عوف^(٤٨). وبما أن هذا الأخير كان قد تنازل عن حقه في الترشيح فقد اتحصر الأمر في اثنين: علي وعثمان. وفي رواية أخرى أن عبد الرحمان بن عوف خلا بكل واحد منهم طالباً رأيهم فيمن يستحقها إذا لم تكن له هو، فانهضت الترشيحات لديه في علي وعثمان^(٤٩). ثم خرج عبد الرحمان بن عوف عن الناس يسألهم رأيهم: هل يحصلون علياً أم عثمان.

ولما كان الصباح وبعث - عبد الرحمان - إلى من حضره من المهاجرين وأهل المدينة والفصل من الأنصار وبني أمية الأجناد فاجتمعوا حتى أتج السجدة بأهله فقال: أيها الناس، إن الناس قد أحبوا أن يدين أهل الأمصار بأحكامهم وقد علموا من أميرهم فقال سعد بن زيد: إنا نراك أهلاً لها فقال: أشيروا علي بغير هذا، فقال عمار: إن أروث ألا يختلف المسلمون قبليع علياً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أروث ألا يختلف فريش قبليع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق. إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. فبنت عمار ابن أبي سرح وقال: متى كنت نصيح المسلمين؟ فتكلم بنو هاشم وبني أمية فقال عمار: أيها الناس، إن الله عز وجل أكرمنا بيه وأمرنا بدينه فلي نصرفون هذا الأمر من أهل بيتكم^(٥٠).

وفي رواية أخرى قال عمار: وما معشر فريش أما إذا حرضتم هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم هاهنا مرة وهاهنا مرة فما لنا بئس من أن يرفع الله فضله في غيركم كما زعمتموه أهله في غير أهله^(٥١). فقال رجل من بني غزوم مخاطباً عماراً: والله حدوث طورك يا ابن صمية وما أنت وتسامير فريش لأنفسها. فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمان أفرغ قبل أن يفتتن الناس. فقال عبد الرحمان: وإني قد نظرت وشاورت فلا تجملن أيها الرحط على أنفسكم شيئاً. ودعا علياً فقال عليك عهد الله وميثاقه لنعلمن بكتاب الله ومنه نيه وسيرة الخلفين من بعده. قال: أرجو أن أعمل وأعمل يبلغ عسلي وطائفي. ودم عثمان فقال له مثل ما قال لعلي: قال [عثمان]: نعم. فبليعه. فقال علي: حيوة حيوة هجر ليس هذا قول يوم نطأمرتم فيه علياً. فقال عبد الرحمان: يا علي لا تجمل على نفسك شيئاً فإني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان. فقال المقداد: ما وليت مثل ما أوتي إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم إني لأحجب من فريش أنهم تركوا رجلاً ما أقول أن أحداً أعظم ولا أقضي منه بالعدل. أما والله لو أجد عليها أمواتاً وفي رواية

(٤٨) ابن قتيبة، الإملعة والسياسة، ج ١، ص ٣٦.

(٤٩) الطبري، نص للرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥٠) نص للرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥١) أبو الحسين علي بن الحسين الطوسي، مروج الذهب ومطالع الجواهر، تحقيق محمد علي الدين

عبد الحفيد، ط ٤، ج ٢ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٥٢.

أخرى أن المقداد قال: «لما ولهم الرحان لو أجد على قريش أنصاراً لقتلهم كقتلي إياهم مع رسول الله يوم بدر»^(٥٢). فقال علي: «إن الناس يظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تدلونهم ما ينكم»^(٥٣).

يبقى أن نضيف أن رواية أخرى تقول إن عبد الرحمان بن عوف كان قد طلب رأي الربير وسعد بن أبي وقاص فيمن يروته أحق بالخلافة إذا لم يكن هو صاحبها، فأجاب كل منهما بتفضيل عثمان. وتذكر رواية أخرى أن طلحة كان غائباً وعندما عاد قيل له: «الناس قد بايعوا عثمان قال: «كل قريش داهية»^(٥٤)، قالوا: نعم فذهب إلى عثمان وبايع»^(٥٥) وتوضح بعض الروايات سبب اختيار عبد الرحمان بن عوف لعثمان بكون هذا الأخير قبل بلون تحفظ شرط والمطلوب يكتب الله وسه نبيد وفعل أبي بكر وعمر، بينما تحفظ علي وقال: «اللهم لا ولكن من جهدي من ذلك وطلعتي»^(٥٦)، بينما تذهب رواية أخرى إلى أن عبد الرحمان بن عوف اشترط على عثمان شرطاً كان قد اشترطه عمر قبل وفاته وهو «أن لا يجعل عثمان أحداً من بني أمية على رقب الناس، وألا يجعل علي أحداً من بني هاشم على رقب الناس» فقبل عثمان بينما أجاب علي عبد الرحمان بن عوف بقوله «مالك ولهذا إذا قطعتا في عني، فإن علي الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها كان في بني هاشم أو غيرهم. فقال عبد الرحمان: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط. قال علي: والله لا أعطيك أبداً»^(٥٧).

يتضح من كل ما سبق، ومهما يكن نوع تقديرنا للروايات التي عرصنا وليس هناك غيرها في كتب المؤرخين، أن الصراع خلال عملية «الثوري» لاختيار من يخلف عمر بن الخطاب كان، على مستوى «القبيلة»، بين بني هاشم عمالين في علي بن أبي طالب، وبني أمية ممثلين في عثمان بن عفان. وإذا نحن وقفنا بالمسألة عند هذا المستوى الضيق (بنو هاشم/بنو أمية) وحكمنا مقياس الأغلبية/الأقلية فإننا سنجد أن بني أمية، وبكيفية عامة بني عبد شمس، كانوا أكثر عدداً من بني هاشم. دليل ذلك أننا إذا اعتمدنا تعداد المسلمين في المرحلة المكية وحدها، وكان عددهم ٢٦٧ رجلاً، فإننا سنجد أن ١٢ منهم فقط كانوا من بني هاشم والمطلب بينما كان عدد المسلمين من بني عبد شمس ٢٦ رجلاً^(٥٨)، علماً بأن بني عبد شمس كانوا في مقدمة المهاجرين للدعوة للمدينة. عل أنه يمكن أن تصور حجم بني هاشم والمطلب من خلال ما ذكره كتب السيرة من أن عددهم لم يكن يتعدى ٤٥ رجلاً عندما دعاهم النبي في مكة لتليخهم الدعوة يوم نزل قوله تعالى «وأنذر مشركك

(٥٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٨٣.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣، وأيضاً في: الإلهة والسياسة، ج ١، ص ٢٦.

(٥٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

(٥٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٧) انظر لائحة المسلمين في المرحلة المكية وإسهامهم وقيادتهم في صلاح أحمد العلي، محاضرات في

تاريخ العرب (بنداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، آخر الجزء الأول.

«الأقربين»^(٥٨) واذن فالأغلبية العددية لا بد أن تكون في بني أمية في المدينة، خصوصاً بعد فتح مكة ودخول قريش كلها في الإسلام. وإذا أضفنا إلى هذا بني مخزوم، طغلاء بني أمية ضد بني هاشم، وقد رأينا قبل أحدهم يرد على عمار بن ياسر بعنف، أدركنا كيف أن «الشورى» التي تعني أخذ رأي رؤساء «الناس»، كانت من الناحية العددية، الانتحالية الديمقراطية، لصالح عثمان بدون منازع. أما إذا أضفنا إلى ذلك الغزو السياسي والإداري داخل الدولة فإننا سنجد أن «الكلمة» ستكون حتماً لبني أمية، إذ لم يكن لبني هاشم من «الأمر» شيء في هذا المجال، كما سيوضح في الفقرة التالية.

- ٥ -

لربما كان تقي الدين المقرئ هو الوحيد من بين المؤرخين القدامى الذي طرح مسألة تغلب بني أمية على بني هاشم واستيلائهم على السلطة طرحاً موضوعياً يلتزم أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها. لقد خصص للموضوع كتاباً صغيراً، وهذا في باب في تأليف القدماء، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم^(٥٩)، استهل بقوله: «أما بعد، ففي كثير مما كنت أتعجب من تطاول بني أمية إلى الخلافة... ولقول كيف حدثتهم أنفسهم بذلك، وأبى بنو أمية وهو مروان بن الحكم طرده رسول الله (ص) ولعبت^(٦٠) من هذا الحديث، مع تحكم العدواة بين بني أمية وبني هاشم في أيام جاملتها وشدة عدواة بني أمية لرسول الله (ص) وبها لفتهم في أدبه ولما بهم على تكذيبه... إلى أن فتح مكة فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف... فلم يري لا بعد أبعد مما كان بين بني أمية وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبين سبب^(٦١)»

وبعد أن يؤكد المقرئ أن أسباب الخلافة، من «العراية والسابقة والوصية» - من رأي من يقول بالوصية - قد اجتمعت كلها في علي بن أبي طالب «وليس لبني أمية شيء من ذلك»، يأخذ في استعراض المواقف المعادية التي وهها بنو أمية ضد بني هاشم في الجاهلية وضد الدعوة المحمدية نفسها وترغمهم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حروبها مع النبي، ثم ينتهي إلى القول: «وما رلب طيول الأعوام للكثرة لأعمل فكسري في هذا ولتسببهم... إلى أن اتضح لي، والحمد لله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنهم بني هاشم... وذلك أن أعجاز الأمور لا تزال أهدأ نظماً تصدور والاسائل من كل شيء نابع لأهلها وكل أمر كان خائفاً إذا انكشف فيه رال التعصب من^(٦٢)».

(٥٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

ج ١، ص ٢٠

(٥٩) يعتمد هنا طبعة ليد، ١٨٨٨

(٦٠) يوصف الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس (وهو والد مروان بن الحكم) بوصف

ب«طريد رسول الله لأن النبي طرده من المدينة إلى الطائف لأنه كان يقلده بسمرة في شيبه وحركته.

(٦١) تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم (طبعة ليد،

١٨٨٨)، ص ٢.

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠ - ٣١.

ما هي هذه «الصلورة» و«الأعلى»، أو المقدمات والأسباب، التي كانت وراء تلك «الأعمال» و«الأسافل»، أو النتائج^{٦٣} وراء عكس بني أمية من الاستيلاء على الخلافة وقتل بني هاشم في ذلك؟

يسعد المقريري كما رأينا «الأسباب» النظرية الموجهة للخلافة، الأخلاقية منها والدينية العقيدية، ويركز اهتمامه على الأسباب العملية الخاصة التي مكنت بني أمية من التمرد والسلطة، وفي مقدمتها «الإمرة» على القبائل والناطق. وهكذا يستعرض أسماء عمال التي يلاحظ أن عماله على مكة والطائف وبجربان وكنة واليمن وعيلان والبحرين ونيهاء وحير وذلك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم، ثم يخرج بالنتيجة التالية في صيغة سؤال: «هل كان رسول الله (ص) قد أسس هذا الأسس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليتهم أماله فيما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقرى منهم ولا يسطر رجالهم ولا يحد في الولاية لهم»^{٦٤}.

وبعد أن يشير المقريري إلى أن النبي لم يخص بني هاشم بشيء من «الأعمال» ولا استنكف علي بن أبي طالب من سؤال النبي عند مرض موته إن كان له من الأمر شيء، كما نصحه العباس بذلك، وبعد أن يذكر وقائع ومناسبات تبدأ فيها الرسول (ص) لرجال بني أمية بإحكام والامارة، ينتقل إلى عهد أبي بكر فيقول: «وقد اقتضى رسول الله (ص) في ولاية الأعمال أبو بكر الصديق (رض) فإنه لما استخلف بعد رسول الله (ص) ولزمت العرب قطع (رض) البعوث وعقد أحد عشر لواء على أحد عشر جنداً فكان خمسة منهم على هذه الجيوش (خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل والمهاجر بن أمية، من بني غزوم، وخالد بن سعيد بن العاص وعمر بن العاص من بني أمية) وهم الذين قضوا على حركات الردة. وعندما قرر أبو بكر فتح العراق وإنشام كلف خالد بن الوليد بالعراق وعقد يزيد بن أبي سفيان على جيش الشام، ثم أمده بجيوش أخرى على رأسها أخوه معاوية ثم خالد بن سعيد بن العاص وعكرمة بن أبي جهل وعمر بن العاص والوليد بن عتبة الذين كانوا على رأس قوات أخرى تعمل في الشام ثم لحق بهم خالد بن الوليد، فكان فتح الشام كله تقريباً على يد قواد من بني أمية وحلفائهم»^{٦٥}. ثم سار عمر بن الخطاب على رأس الهج فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعيلان والبيشة والبحرين والشام والجزيرة ومصر من بني أمية وحلفائهم.

ويجتم المقريري بالنتيجة التالية، قائلاً: «فانظر كيف لم يكن في عيال رسول الله (ص) ولا في عيال أبي بكر وعمر (رض) أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حدد أياد بني أمية وفتح أبوابهم وأنزع كلهم وقتل أمراءهم»^{٦٦}.

إذا نحن أردنا أن نعبر بلمعنا السياسية المعاصرة عن مضمون وجهة نظر المقريري حول الأسباب والعوامل التي مكنت الأمويين من استلام زمام الحكم وإبعاد منافسيهم بني

(٦٣) ص للرجع، ص ٣٤

(٦٤) ص للرجع، ص ٣٩.

(٦٥) ص للرجع، ص ٤١

حاشم أمكن القول: إن الأمويين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان حين «الشورى»، ومن الاتصال على علي بن أبي طالب على ساحة للواجهة المسلحة، لأنهم كانوا هم أصحاب الدولة منذ البداية.

ولا بد للمرء من استحضار طبيعة بنية الدولة، دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلافة الأربعة، إذا هو أراد أن يفهم كيف أن انتقال الحكم إلى الأمويين كانت تبرره، بل تعرضه، الكفة التي كانت تتأسس بها الدولة وتبشّر. والواقع أن دولة الدعوة المحمدية إذا كانت قد بدأت تتأسس مباشرة، بعد الهجرة إلى المدينة، فإن التأسيس الحقيقي لهذه الدولة إنما تم بعد فتح مكة ذلك لأن الطريقة التي تم بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشاً، بمن في ذلك رعاؤها وكراؤها وحاكماتها، ينضمون إلى دولة المدينة، مسلمين، محمّديين بوضعيتهم الاجتماعية وعراتهم داخل تلك الواجهة. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل حالة تتحقق بأهلها وببها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت. وبما أن العدد والعدة، أي القوة المادية في «دولة» قريش بمكة قبل الإسلام كانت لبني أمية وبني مخزوم، ثم لبني أمية خاصة بعد غزوة بدر، فإن دولة الدعوة المحمدية قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة، بزعامة خير معلنة لبني أمية هذا أمر واقع تشهد له شواهد عديدة من ذلك مثلاً المكانة المرموقة التي كانت لأبي سفيان وزعيم الأمويين، وزعيم قريش أيضاً داخل دولة الدعوة. فقد أعيد له اعتباره الكامل، لا بل احتفظ له باعتباره ومكانته ساعة فتح مكة حينما أمر الرسول (ص) بالبدء في أهلها: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وقد بقي أبو سفيان يعامل معاملة «سيد القبيلة» خليفة حياة النبي (ص) إلى درجة أن بعض المصادر تذكر نقلاً عن ابن عباس قوله: «ما سأل أبو سفيان رسول الله شيئاً إلا قال نعم»^(١). وإذا أضفنا إلى هذا ما أشار إليه القرطبي قبل، من أن النبي (ص) عين أبا سفيان عاملاً على مجران وترك عناب بن أسيد الأموي عاملاً له على مكة بعد فتحها وجعل عماله على اليمن والبحرين... من الأمويين وحلفائهم، أدركنا كيف أن بنية دولة الدعوة المحمدية قد أصبحت، بعد فتح مكة، بنية قريش الطابع، يتولى السلطة الإدارية والمالية (العمال، وعمال الصدقات) فيها رجال من نفس القبيلة التي كانت لها السلطة الإدارية والمالية في مكة قبل الفتح. بولمية وحلفائهم ونشأت حروب الردة، ومن أبي بكر لتصف لم السلطة العسكرية فالقواد العسكريون الذين قاموا بفتح وتسمية حركات الردة وإدعاء النبوة كانوا من بني مخزوم وبني أمية أساساً، وهؤلاء القواد هم الذين قاموا أيضاً بعمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم في فارس ومصر وإفريقية. وهكذا يكون «أشراف الناس في العملية هم أشرافهم في الإسلام» كما ورد في الأثر (مع إضافة: «ما فتحوا»)

ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع «حروب الردة» التي نمت من خلالها عملية إعادة بناء الدولة. كانت دولة الدعوة المحمدية زمن النبي (ص) دولة إتحادية الطابع لقد قامت توتها،

(١٦) روله مسلم في صحيحه ذكره أحمد أمين، فصحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، ١٩٦١، ج ٢، ص ١٢٢

كما يبا قبل، على أساس صحيحه النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في نفقته يومئذ، والتي كانت أشبه ما تكون بـ «دستور اتحادي». وقد تكرر هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل «تدخل في الإسلام»، الملاحظة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من رعاياها أم تلبية من جانبهم لدهوة مكتوبة جاءهم من النبي (ص)، أو رضوخاً لعمود وسلطان الدولة الحليفة. وفي جميع الأحوال، كان «الدخول في الإسلام» يعني إعلان الولاء السياسي للدولة المدعوة. وما أب الشيء الموحد المادي للموسم الذي كان يمكن أن يكون معبراً عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة فإن القبائل التي أعلنت إسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤونها، على رأسها تقس صناديقها وحكامها. أما ممثل النبي (ص) عندها فلم تكن مهمتهم تتعدى جمع الزكاة وتعليم الناس الإسلام وإذا كانت هناك استثناءات في هذا المجال فإن القاعدة العامة هي أن النبي (ص) لم يكن يطلب من أمراء القبائل وشيوخ القبائل التنازل عن إرثهم وسلطانهم، بل كانوا يتركون في مناصبهم بمجرد ما يعلنون، بداية عن أنفسهم وقبائلهم، عن اعتناق الإسلام وتحفظ لنا المصادر بوثيقة هامة في هذا الصدد هي نص الرسالة التي بعثها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الفسائي ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر سلام على من اتبع الهدى وأمس بالله وصدق، فلي أدعرك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يقر لك ملكك»^(٦٧).

وهكذا كانت بنية دولة الدعوة المحمدية، عندما أصبحت هذه الدولة تضم في آخر أيام حياة النبي (ص) الجزيرة العربية كلها تقريباً، كانت أشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية فالبلاد التي دخل أهلها في الإسلام بالفتح كان النبي يولي عليها عماله، وهذه كانت حال بلاد الحجاز ونجد. أما النواحي الأخرى فقد أقر النبي عليها أمراء ورؤساءها بمجرد ما يعلنون سلامهم ويقبلون دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدفعون الجزية. وهذه كانت حال «مملكة البحرين» التي أسلم عليها «ملكها» المنصورين سري وهو «مملكة حماد» التي أسلم عليها أميرها جعفر وعبد ابن الجنيد، وإمارات اليمن التي كان عليها أمراء يميون حميريون باستثناء صنعاء التي كان عليها بادن بن مسعود الفارسي، وكانوا قد أسلموا جميعاً. أما إمارات «أبنة» و«دومة الجندل» و«نجران» فقد كان أمراؤها نصاري يدفعون الجزية، وكذلك حال إمارة «تيماء» التي كان أميرها يهودياً. ولم يكن أهل هذه البلدان جميعاً، سواء التي أسلم عليها أمراؤها وملوكها، أو الذين صلحوا وقبلوا دفع الجزية، ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيساً لقبيلة كبرى (فريش) نالت «ملكاً» بواسطة النبوة، فصلوات القبائل تدفع إليها الزكاة، نعماً كما كانت تفعل قبل الإسلام عندما كانت تدفع «الأنلوة» للوكة كنية أو غيرهم الذين لم تكن علاقاتهم بالقبائل المنصورية تحت لوائهم تتعدى دفع الأنلوة والتجديد «العسكري» - في إطار التحالفات القبلية، عند الحاجة. إن بنية دولة «القبيلة» هي دائماً بنية دولة اتحاد فدرالي.

(٦٧) محمد عبد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار المشرق،

١٩٨٥)، ص ١٢٦

ولذلك فيما أن انتشر بين القبائل خبر مرض النبي عقب عودته من الحج حتى أخذت تساق، وكأنها كانت على موعد، إلى التمرد والثورة ضد عمال النبي على «الصدقات» والحرر بالناس من «الأتاوة» كما فعلت القبائل الصغيرة أما القبائل الكبيرة فلم تحم طموحها إلى اسرجاع ملك قلمم كما فعل بوربيعة في البحرين عندما أجمعوا على الثورة وقالوا: «مرد الملك في البحرين النعمان بن النضر» الذي عادوا فملكوه عليهم فعلاً^{١٣٨}. ليس هذا وحسب بل لقد كان أحط تلك الثورات مطمح إلى القضاء على ملك قريش وإقرار ملك آخر مكانه انطلاقاً من ادعاء البوة، كما يينا قبل. وهكذا، فيما أن خلافة النبي (ص) قد انتقلت إلى المهاجرين، أي إلى قريش، فإن «الردة» خلقت وصعاً جديداً تماماً: قريش حاملة راية الإسلام هذه المرة تعيد تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمائهم. وعلى رأس قريش الآن بنو أمية وحنافؤهم من ثقيف وبني مخزوم، وهم بنو عمهم الأعلون أبناء قيس بن مضر، ومن هنا سيصبح التصنيف إلى «قيس» و«كلب» أو إلى «مضر» و«ربيعة» أو بصورة عامة إلى «عدنان» و«قحطان» من التصنيفات الأساسية على مستوى القبيلة. وهذا سيعكس انطلاقاً من بداية العصر الأموي خاصة.

ما يعمنا التأكيد عليه الآن هو أنه تم إدخال «العرب» في الإسلام بالقوة هذه المرة، قوة قريش وأبناء حمومتها من قيس ومضر. وبالأحرى القريب بالنسبة لمجموعة «مضر» هي مجموعة «ربيعة» سكان شرق الجزيرة. أما «الأخرى» البعيد فهو «قحطان» جد عرب الجنوب الذي يوضع في مقابل «عدنان» جد عرب الشمال، وهما أخوان أو إيسا هم. وسواء كان هذا لتصنيف الثنائي مضر/ربيعة، عدنان/قحطان، قائماً بصورة واضحة في المخيال القبلي زمن حروب الردة على عهد أبي بكر أم أنه إنما تطور وتكرس انطلاقاً من عصر الأمويين، فإن الشيء الذي لا بد أن يكون مهيماً على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشاً وبني حمومتها من قيس هيلان أصبحت تحكم «العرب». عرب الجنوب أبناء قحطان وهرب شرق الجزيرة أبناء ربيعة. ومن هنا سيكسي الصراع على مستوى «القبيلة» شكل صراع بين ربيعة ومضر من جهة وبين العدنانيين والقحطانيين من جهة أخرى. وبما أن «عدو عدوي صديقي» فإن ربيعة ستكون خصماً داخلياً لمضر على المستوى العدناني مع بقائها حليماً نظرياً لها على مستوى الصراع بين العدنانيين والقحطانيين الذي يتخذ شكله الملموس في مستويات أدنى، مستوى قيس وكلب مثلاً. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى قيام أحلاف بين ربيعة والقحطانيين، من ديث حلف «الدثاب» الذي أبرم بين كتلة وربيعة قبل الإسلام^{١٣٩}، وستف ربيعة وكتلة في صف واحد في الصراع بين علي ومعاوية كما سنرى لاحقاً.

لقد كان الصراع بين ربيعة ومضر، وبكيفية عامة بين العدنانيين والقحطانيين صراعاً «درجياً»، يرجع إلى ما قبل حروب الردة. من ذلك ما يروى من أن الناس في شرق الجزيرة

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٢٩) البغوي، تاريخ البغوي، ج ١، ص ٢٤٦.

العربية كانوا يؤيدون مسيلمة الختفي في ادعائه النبوة لأنه من ربيعة، ويعادون محمد (ص) لأنه من مضر. وتغل إلينا المصادر عبارات تعكس هذا الصراع، وقد اکتبت شهرة بين الناس وصارت موجهة للسلوك. من ذلك عبارة: «كتاب ربيعة أحب إلينا من كتاب مضر»^(٧٠) يدعي أن رجلاً من النمر (من ربيعة) جاء اليه، ملأه مسيلمة، فسأل عنه قائلاً: «أين مسيلمة؟ قالوا: مة، رسول الله، فقال لا، حتى لزم ظمأ جاءه قال أنت مسيلمة؟ قال نعم فقال ومن يأتيك؟ قال وحام قال أي حور أم ظلمة؟ فقال في ظلمة فقال لشهد لك كذاب وإن عمداً صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر». فلزم الرجل مسيلمة حتى قتل معه في يوم من أيام حروب الردة^(٧١).

والواقع أن حركة مسيلمة كانت واضحة في كونها رد فعل ضد قريش، يتجلى ذلك من أحاديث تروى عن النبي في شأن مسيلمة من ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس. «قال: لطم مسيلمة الكتاب على عهد رسول الله (ص) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده بعته». وقد جلب ذلك فعلاً من الرسول فأجابته «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها»^(٧٢) وكتب مسيلمة إلى النبي رسالة يقول فيها: «من مسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله، سلام عليك أما بعد، فإني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يتحدرون. فرد عليه النبي (ص) رسالة هذا نصها: «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب السلام هل من تتبع الهدى أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين»، وكان ذلك في آخر سنة عشر^(٧٣) ويروي أن مسيلمة خاطب قومه يوماً فقال: «يا بني حبة ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، ولا أدكم لوسع من بلادهم وسوادكم [= راعتكم] أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً يزل على صاحبهم» وفي الإطار نفسه نجد الإشارة إلى ما يحكى من أن حبة بن حصص قام في قبيلته غطفان عندما توفي النبي (ص) وادعى طلبه الأسد بالنبوة، فدعا إلى تجديد الحلف الذي كان بين القبيلة (غطفان وأسد) في الحاهلية والسير لمحاربة قريش وقال: «إني لمجدد الحلف الذي كان بيننا في القديم ونساع طلبه والله لأن تتبع سيداً من الغطفان أحب إلينا من أن تتبع سيداً من قريش وقد مات محمد وبني طلبه فطابقوه كل رايه، ففعل ومصر»^(٧٤) وفي تقرير هذا المبدأ وتكريسه بين سكان شرق الجزيرة (ربيعة) وسكان عربها (مضر) شاعت بين رجال قريش، أصحاب السلطة، عبارة ذات دلالة قوية. لقد كانوا يقولون: «مذ أن بعث الله نبيه في مضر وربيعة خاضعة على رجاها»^(٧٥).

أما ثورة الأسود المسي في اليمن فقد كانت ذات طابع «قومي»^(٧٦) منذ البداية فقد

(٧٠) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٧

(٧١) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٥٣ - ٥٤

(٧٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة مراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٦٠٠ - ٦٠١

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٦٢

(٧٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٨

(٧٥) يعنى علي بن أبي النعمان اليمني إقليماً وعشائراً

انطلق في دعوته من إثارة عصبية اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» وهم الذين ولدوا من أمهات يمانيات وآباء من الفرس زمن احتلال الفرس لليمن. وكان هؤلاء «الأبناء» من الأوائل الذين استجابوا للدعوة المحملية وتحريك هذه العصبية اليمنية ضد «الأبناء»، ومن خلالهم ضد الإسلام، وبالتالي ضد عرب الشمال، استطاع الأسود العنسي أن يضم إليه، في أقل من ثلاثة أشهر أهم القبائل الجنوبية، ولم تقف حركته إلا عندما تمكن المسلمون من اغتياله، ولكن لا لتراجع نهائياً، بل لتبعث من جديد بمجرد سماع أتباعه وفاة الرسول (ص). فقد قام قيس بن عبد يموت المكشوح الذي كان على جيش المسلمين، الذين قاوموا الأسود العنسي، قام ولدت، حفيداً على هيروز رئيس «الأبناء» الذي كان أبو بكر ضد جملة والياً على صماء. أخذ ابن المكشوح المذكور يدعو إلى طرد الأبناء من اليمن فكتب إلى رؤساء القبائل والأيام راع في بلادكم وقلاً فيكم وإن تركوكم لن يزلوا عليكم^(٧٦)، فانضم إليه أتباع الأسود العنسي وقام بنهجير الأبناء إلى بلادهم فارس، بعضهم على البحر من عدن وبعضهم على البر.

ولم تكن حركة الردة في اليمن مقصورة على الأسود العنسي وحلفائه، بل لقد ارتدت كندة أيضاً وعلى رأسها أبناء ملوكها بنو عمرو بن معاوية وبنو الحارث بن معاوية، وقد آلت زعامتهم إلى واحد من بني الحارث هؤلاء وهو الأشعث بن قيس الذي قرعهم حركة الردة، ولكنهم انهزموا في نهاية المطاف أمام جيش المسلمين من قريش الذي كان على رأسه المهاجر ابن أمية وعكرمة بن أبي جهل. واستسلم الأشعث واقتيد إلى أبي بكر مع السبي. وكان الأشعث قد خطب قبل ذلك أخت أبي بكر عندما قدم إلى المدينة في وفد كندة انتهت الرسول (ص) عام الوفود. وقد اعتذر الأشعث لأبي بكر فرد إليه روجته وأطلق سراحه. وسيكون للأشعث بن قيس دور كبير في إحداث الفتنة بين معاوية وعلي إذ سيكون من قواد جيش هذا الأخير، وسيجري ذلك كما سرى بعد في إطار الصراع بين الليثية أصحاب علي والمضرية أصحاب معاوية.

- ٦ -

هذه التصيقات والتعارضات والصراعات التي أخذت تهيمن على المحال القبل أثناء حروب الردة، لتشكل محلاً أساسياً في التفكير السياسي يومئذ، متكررة وتتمتع مع حروب الفتوحات الكبرى: فتح العراق وفارس من جهة والشام ومصر من جهة أخرى، زمن عمر بن الخطاب. لقد أخذت حركات الردة بالقوة المسلحة ومن أبي بكر، كما ذكرنا، وكان «العاصيون» هم قريش أساساً أما باقي وهم «العرب» فقد عوملوا معاملة المهزومين في الحرب ومكثروا من الشدة والعنف عقاباً على ارتدادهم. ولكي يقدر المرء ما عني أن تكون حروب الردة قد خلعت من أحقاد في نفوس «العرب» ضد قريش لا بد من الإشارة أولاً إلى

(٧٦) ص ٢٧٦، ج ٢، ص ٢٩٦

الرسالة التي كان بعثها أبو بكر إلى سائر القبائل المرتدة والتي جاء فيها: «... ولما قد بعث إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والطعن بأحسن وأمره ألا يقتل أحداً، ولا يقتله حتى يدعو إلى دأبيه الله. فمن استجاب له وأقر وتكف وعمل صالحاً قيل منه وأعطاه عليه، ومن أبى أمرته أن يقتله حل ذلك، ثم لا يبقى حل أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قتلة وأن يسي النساء والذراري»^(٧٧). ولم تكن هذه العبارات مجرد تهديد يأتي من بعيد، بل لقد كانت عبارة عن تعليمات فصلت بكثير من الصرامة والشدة لأن معظم القبائل المرتدة لم تستجب لـ «دأبيه الله» بل فصلت القتال

وهكذا تذكر الروايات أن خالد بن الوليد الذي عقد له أبو بكر على جيش لقتال طليحة الأسدي سار حتى وصل مكاناً يقال له «بزاخنة» حيث التقى جموع أسد وعطمان الذين كانوا قد انتفوا حول طليحة. واقتتل الطرفان «حتى قتل من العدو خلق وأسروا منهم أسارى فلم يخاله باختر» (= لم يختر) أن تبي ثم لوقد فيها النيران وألقى الأسارى فيها»^(٧٨). وكان أبو بكر قد كتب إلى خالد رسالة يقول فيها: «ولا نظفرون بأحد قتل المسلمين إلا قتله وبكثت به غيره ومن أحببت من حاد الله أو ضاده من ترى أن في ذلك صلاحاً ماتله» فأقام خالد «على البرائة شهراً يصعد عنها ويصوب ويرجع إليها في طلب ذلك، فمنهم من أصرق ومنهم من قطع ورجعت بالمجاعة ومنهم من رمى به من رؤوس الجبال»^(٧٩). وكان وعد من أسد وعطمان قد قدم على أبي بكر بسألونه الصلح فخيرهم «بين حرب مجبة أو حطة مخربة» فقالوا يا خليفة رسول الله أما الحرب فقد عرفناها أما الحطة المحسنة؟ قال تلحد منكم الحطة والكراع [= السلاح والخيل] وتركوا أقوالاً تبغون أذناب الأبل حتى يرى الله خليفة به والمؤمن أمراً يعلمونكم به، وتزبون ما أصبتم ما ولا مؤني ما أصبنا منكم، وتشهدون أن قتلنا في الجنة وأن قتلكم في النار»^(٨٠). ومثل هذا أو قريب منه حصل مع المرتدين الآخرين.

وعندما انحلت جيوش المسلمين تنوعت شمالاً لفتح العراق والشام بقيادة رجال من قريش حرص أبو بكر على أن لا يشارك في عمليات الفتح القبائل التي كانت قد ارتدت، إذ لم يكن يتق فيها، فشا عن ذلك وضع قلبي على صعيد الأمن الداخلي، إذ كان من الممكن أن يثور «العرب» في أية لحظة على «حكم قريش» وتعود الأمور إلى ما كان عليه الحال من قبل. لهذا ارتأى عمر بعد توليته الخلافة تجميع جميع «العرب»، قريش وعبرها، على قدم المساواة، وتوجيه الجميع لفتح فارس وامبراطورية الروم ويؤثر عنه في هذا الصدد أنه قال: «إنه يبيع بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وضع الأصابع، واستشار في فداء سبيل العرب في الجاهلية والإسلام إلا امرأة ولدت لسيدها». وقال عمر: «لا تملك على عربي»^(٨١)، وهكذا نلجأ أهل الردة - للفتح - فأقبلوا «سراعا من كل أرب غرمي بهم في الشام والعراق»^(٨٢) وعندما وصله كتاب النبي بن حارثة، قائد جيوش العرب في العراق، يخبره باجتماع كلمة العرب على يزدجرد وانتظام

(٧٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٧٨) الفهمي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، عهد الخلفاء، ص ٣١.

(٧٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٥.

(٨٠) الفهمي، نفس المرجع، ص ٣٢.

(٨١) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٨٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

أمرهم ونكث أهل السواد قال عمر: هؤلاء لا صرب ملوك العجم بلوك العرب» وهكذا «لم يدع رئيساً ولا ذا رأي وذا شرف وسطة ولا خطياً ولا شاعراً إلا وماهم به، فملاهم بوجوه الناس وعروهم وكتب عمر إلى اثني ومن معه يأمرهم بالخروج من بين العجم والنصر في المياه التي يلي العجم ولأن لا يدعوا في ريعه ومهر وحطائهم أحداً من أهل النجيب ولا ظمناً إلا احضروه إما طوعاً أو كرهاً. . وأرسل عمر إلى عماله على العرب ألا يدعوا من له سجة أو مرس أو سلاح أو رأي إلا وجهوه إليه»^(٨٣)، وكان ذلك استعداداً لمعركة القادسية.

إنه التجنيد العام لجميع «العرب». ولما كانت «العرب» قبائل وكنائس كل قبيلة تقاس كوحدة مستقلة، متسافدة مع القبائل الأخرى في صف واحد، فإن عملية التجنيد وتنظيم القتال وتعيين أماكن التجمع... إلخ كل ذلك كان يجب أن يخضع لما تقرره «القبيلة» من مقتضيات. احصاء أفراد القبيلة المجندة، ضم القبائل الصغيرة بعضها إلى بعض على أساس القرابة في النسب أو الخلف، وبالتالي انشاء مجموعات قبلية كبرى وبما أن الموجهة كانت العراق والشام فكثيراً ما حدث أن قسمت القبيلة الواحدة إلى قسمين: قسم يبعث به إلى الشام وقسم يرسل إلى العراق وهناك يلتقي كل قسم مع أقرب القبائل إليه ليشكل معها كتلة قبلية جديدة. وهكذا أصبحت مراكز التجمع، أو الأمصار التي مضرت لهذا الغرض كالبصرة والكوفة عبارة عن «أحياء» للقبائل المختلفة. في كل حي قبيلة أو مجموعة من القبائل التي ترتبط فيما بينها بالنسب أو الخلف. وهكذا وبلا حظ منذ عهد عمر أن القبائل العربية أخذت تتجمع في الحواضر والأمصار المنددة مؤلفة كتلاً قبلية صلبة تحمل عمل الوحدات القبلية الصغيرة في العصر الجاهلي، لأن حرص القبائل على توارث القري في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانضمام كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة، عبر طريق الخلف، بطون وبناتل أخرى صلبوا تجمعها به. رابطة النسب القبائل صلبة والرباب ومرتنة، مثلاً، أصبحت جزءاً من كتلة عجم ثم ازداد مطلق هذا التجمع القبلي اتساعاً بظهور الرابطين النزارية واليسية. فقام لذلك تخطيط الأمصار على أساس القبائل، بل لقد روعي في بعض الأمصار انقسام العرب إلى أصلها النزارية واليسية وذكروا أن محددين لهم وقاص حين اختط الكوفة [سنة ١٤ أو ١٧] لمهم لئلا يضل اليمن، فخرج سهم لكل اليمن في الجانب الشرقي وسهم سرار في الجانب الغربي»^(٨٤).

وإضافة إلى الدور الذي قامت به طريقة التجنيد وتوزيع القبائل حين الفتح، في إبراز الروابط القبلية وتفكرها، كان لاحتداث «هيوان المعطاء» من طرف عمر بن الخطاب والطريقة ترتيب الناس فيه دور لا يقل أهمية في هذا الشأن. فمما استخدم فرض نظام المعطاء تصنيف الناس بحسب قبائلهم وأصولهم فنشط التدوين الأنساب وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدادها، فتعددت معالم الرابطين العدنانية واليسية، كما تعددت معالم الأصول القبلية فمس إطار هاتين الرابطين وكان لهذا التدوين أثره في عناية القبائل بأنسابها وحرصها على تدوينها، وأدى ذلك إلى قصصها لنسبها واعتزازها به وميلها إلى القبائل التي تربطها بها رابطة النسب والقربى»^(٨٥).

(٨٣) عمر المرجع، ج ٢، ص ٣٧٩، وابن الأثير الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٨٤) أحسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار البقعة العربية، ١٩٦٤).

ص ١٨٨ - ١٨٩

(٨٥) غنى المرجع، ص ١٩٠.

وبما أنه كانت هناك جبهتان في آن واحد، جبهة العراق وجبهة الشام، فإن مثل ربيعة وهي الساكنة في شرق الجزيرة من قطر إلى شمال العراق قد انجذبت كلها إلى جبهة العراق مشكلة بذلك كتلاً هلياً ضخماً، مقابل القبائل الأخرى القادمة من اليمن أو عبره أما الشام حيث كانت تنزل قبائل عربية حطها عنقه الأصل، منذ الجاهلية [غسان، قسح، لخم، حذاف، قصاعة، كلب . .] فإنه كان الوجهة المفضلة للقبائل الجندة من اليمن والتي كانت تحاف قتال المرمز من جهة (كان الفرس قد احتلوا اليمن) وتفضل من جهة أخرى التناكس مع أسلافها هناك، هذا بينما كانت قبائل مضر تفضل الاتجاه إلى العراق ولكن عمر بن الخطاب لم يكن يساهم رغبات القبائل هذه بل كثيراً ما حرص على التي تفصل العراق للذهاب إلى الشام كلاً أو بعضاً، والعكس وهكذا خلق «الفتح» زمن عمر وضعية قبلية جديدة تتميز بتجميع القبائل في معسكرات (أعصاب) كوحدات مستقلة ولكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي كان يذكي العصبيات الخاصة داخل العصبيات العامة من جهة ويوقف هذه ضد بعضها بعضاً من جهة أخرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى خلقت طريقة توزيع القبائل، أو على الأقل كرمست التمازج والاختلاف بين العراق والشام هي العراق هيمنت ربيعة ونعيم لقريش الجعفري ومعهما للقبائل اليمنية التي جندت من أجل الفتح هناك أما في الشام فقد كانت الهيمنة للقبائل اليمنية برصامة تلك التي سكنت الشام قبل الإسلام وعلى رأسها وكنانة التي قوي نفوذها على عهد معاوية، وكان قد تروح منها لم ولي عهده يزيد، وكانت الخسومة هناك بينها، أهني كلب اليمنية، وبين قيس المضربة. وكما لم تكن ربيعة وحدها في العراق لم تكن اليمنية وحدها في الشام بل كانت معها القبائل القيسية من هولوزن (ومنها ثقيف) وغطفان وسليم. وأما في مصر فقد كان جل القبائل العربية التي ساهمت في فتحها لم استقرت فيها من القبائل اليمنية

ومن وجوه الاختلاف بين العراق والشام على مستوى «القبيلة» أن القبائل في العراق، في الكوفة والبصرة قد ورعت أحشاراً وفكل قبيلة أو زمرة من القبائل التي ترجع إلى أصل واحد تؤلف عشر، وهذا الأسلوب القبل في التمتع كان يساعد على سرعة استعمار الجند وتسهيل توزيع المطاء والعمى صيهم»^(٨٦)، ولكنه بالمقابل قوى العصبة القبلية لأن المبدأ الوحيد الذي كان يقوم عليه الاختلاف هو «القبيلة» أما في الشام حيث كانت المدن تتوزع السكان وتسقطهم، فقد اتسع في توزيع القبائل المنددة للفتح والقادمة من الجزيرة العربية نظام آخر هو نظام «الأجناس» فقد ورعت للجيش العربية اجتلفاً تتسكرو قرب مدن الشام الرئيسية، وكل حسب كان ينسب إلى المكان الذي هو فيه، وليس إلى القبائل التي يتألف منها، فيقال جند الشام وجند الأردن وجند قنسرين وصحر ذلك»^(٨٧)

(٨٦) نفس المرجع، ص ٢١٩

(٨٧) نفس المرجع، ص ٢٢٦

إن استحضار هذه «الخريطة» القبلية التي كرسها عمليات الفتح على عهد عمر بن الخطاب ضروري لفهم الأحداث الداخلية التي عرفها عهد عثمان أولاً، ثم الحرب الأهلية التي انطلقت بعد ذلك زمن علي ومعاوية. إن تجسيد القبائل العربية للفتح بالشكل الذي ذكره، قد غير من الوضعية «القانونية» التي كانت تحكم العلاقة بين قريش و«العرب»، عن عهد أبي بكر، وهي العلاقة التي أملتها حروب الردة والتي جعلت «العرب» المرتدين - وهم لعرب حرم ما عدا قريشاً وضعيف وأهل يثرب - في حكم المهزومين في حرب كان المنتصر فيها قريش، ولكن السعيد لـ «الفتح» لم يعبر في شيء الوضعية السياسية. فالحكم والرياسة، وبصفة عامة الملك و«الدولة»، كان لقريش: الخليفة وكبار رجال الدولة ورؤساء السواد وعماله وأمرائه الجيوش كلهم كانوا من قريش. وإذا كان هناك من لم يكن قرشياً بالمعنى القبلي لصيق للكلمة فهو من أبناء عمومته يلتقي معها في مصر، أو هو من حلفائها وإذا أضفنا إلى هذا بروز نموذج «قبيلة» بني أمية، كزعيم لقريش وبالتالي لمصر في أواخر عثمان من جهة ونمو ثروات كبار رجال الدولة، من قريش خاصة، بسبب الطريقة التي انتهجها عمر بن الخطاب في توزيع المطام (اعتاد مقياس قرابة للنسب (ص))، الشيء الذي سنفصل القول فيه في الفصل التالي)، من جهة أخرى، أدركنا كيف أن ثورة الأمصار على عهد عثمان كانت، على مستوى «القبيلة»، تعني ثورة «العرب» على قريش وهكذا فباستثناء الشام الذي كان الوضع القبلي فيه مستقراً وأقل نبذاً وتوتراً والمضمر الأموي قوياً ومهيمناً، فإن الكوفة والبصرة ومصر، وهي المراكز الرئيسية يومئذ، كانت عبارة عن معسكرات لـ «العرب» الذين كانوا يشعرون بأنهم تحت سلطة قريش، يفتحون البلدان بسواحلهم ودمالهم بينما يذهب قسم من الغنائم والحراج والجزية إلى قريش الحاكمة.

ولكني لمس مدى أهمية هذه الثنائية، ثنائية قريش/العرب، على المخيال الاجتماعي السياسي يومذاك مذكر الحادثة المشهورة، التي ربما كانت أول حادثة فجرت المضمون السياسي الاجتماعي لهذه الثنائية، فظهر علنياً في خطاب عميل «قريش» وخطاب عميل «العرب». لقد جرى في مجلس سعيد بن العاص الأموي، عامل عثمان على الكوفة، ذكر سواد العراق (بساتينه ونجيله) فطلق سعيد بن العاص بكل عفوية: «لما سواد بستان قريش». فأثار ذلك غضب رؤساء القبائل الذين كانوا حاضرين وقال أحدهم وهو صافك بين الحادوث الأشتر، وعيم اليميني: «أترعم أن السواد الذي أنعم الله علينا بساتينا بستان لك ولقومك؟ والله ما يريد أوفناكم به نصيباً إلا أن يكون كاحسناء»^(٨٨).

وعلى أثر ذلك أخذ الأشتر وزعماء القبائل الأخرى يتقدمون عثمان وعماله ويؤثرون الناس ضد الأمويين وحكمهم، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان، فرد عليه هذا الأخير بأن

(٨٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٢٧.

يُسِير (= ينهي) الأشر وجماسته إلى معاوية علمه بالشام. «فلما قدموا على معاوية قال لهم يوماً إنكم قوم من العرب [لاحظ: العرب] لكم أسنان والسهة، وقد أدرككم بالإسلام شرقاً وغلبم الأمم وسومهم مراتبهم ومواريتهم وقد يلحق أنكم تفتنم قريشاً، وأن قريشاً لو لم تكن حشمت لقتل كما كنتم إن أنسكم لكم بل اليوم بُنِيَ فلا تشدوا من جسكم» فرد عليه رجل منهم فقال: «لما ما ذكرت من قريش قتلنا لم تكن أكثر العرب ولا أسماها في الجاهلية تحققتنا. ولما ما ذكرت من الحنة فإن الحنة إذا انحرفت خلص إليها» (= إذا سقطت، الخلة/الحنة وقريش معه صار الأمر لنا). ثم رد معاوية مقاحراً: «فقدوا، ولا أظلمكم تعفون إن قريشاً لم تعزني جعله ولا إسلام (لا بالله عز وجل، ولم تكن بأكثر العرب ولا لشدهم، ولكنكم كانوا أكثرهم أسلياً وأعصمهم نسباً وأعظمهم لحظاً وأكملهم مروءة... هل تعرفون عرباً لو عذبوا، لو سودوا أو خربوا، إلا قد أصابه الدهر في بلدته وحرمة بدو له [بسيطة المعبر] إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد إلا جعل الله كيده الأسفل حتى أراد الله أن يمتد من أكرم وأتبع دبه من هوان الدنيا وسوء مرد الآخرة، فارتضى لذلك خير خلقه، ثم ارتضى له أصحاباً فكان خيارهم قريشاً، ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة عليهم ولا يصح ذلك إلا عليهم فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفترأى لا يحوطهم وهم على دينه، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يبدونكم». ثم مضى معاوية مع خطاب «القبيلة» إلى نهايته فعبّر كل واحد من الجاهلية بما يحيط منه ومن عشيرته، ثم سرحهم فغادروا دمشق يريدون المدينة فاعتقلهم عبد الرحمن بن خالد بن الوليد الذي كان حاملاً على الجبرية تحت أمر معاوية فجعل يدينهم بالكلام والفعال «فالتهم انشراً كلها ركب انشاهم»، ثم سرحهم فعادوا إلى الكوفة^{١٣٧}.

وما كان يستبشري في الكوفة من التمر والاستياء ضد عيال عثمان كان يجري مثله في البصرة ومصر. ويستثنى الشام الذي كان أقل ثوراً على صعيد «القبيلة» كما أشرنا قبل، والذي كان يحكمه معاوية بـ «السياسة» و«المطاة» وإن باقى للراكن كانت تعج بالنقمين على قريش وعلى سياسة عثمان التي كانت خاضعة في السبب الأخيرة من حياته لتعود الأمويين ذوي نرياء. وإذا كانت الثورة على عثمان قد حركتها عوامل أخرى، على مستوى «الدينية» و«المطاة»، كما سنرى في الفصلين القادمين، فإنه لما لا شك فيه أن تلك العوامل ما كانت لتعمل فعلها لولا وجود إطار قبلي قابل لأن يحضن الثورة ويؤطرها والواقع أن الثورة على عثمان قد اكتسبت، على مستوى «القبيلة»، طابع ثورة «العرب» على قريش. ويكفي أن يستعرض المرء أسماء الزعماء الذين قادوا تلك الثورة، من الأمصار إلى المدينة، ليلمس ذلك بوضوح. لقد تكاثب رؤساء القبائل الناقمة على قريش وسياسة عثمان، في كل من الكوفة والبصرة ومصر، فاتفقوا على الخروج بانبايعهم إلى المدينة تحت غطاء المصرة، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ. كان الخارجون من مصر أربع فرق يبلغ عددها الاجمالي ما بين مائة وألف رجل، وكان على رأس هذه الفرق أمراء من اليمن، من غزاة وكندة، وكان أمير الأمراء العافقي بن حرب المعكي، من اليمن أيضاً. وكان الخارجون من الكوفة أربع فرق كذلك وعددهم كعدد أهل مصر وعليهم زعماء من اليمن وشرق الجزيرة وعلى رأس الجميع عمرو بن الأصم من بني حنظلة من صحبة. ولما أهل البصرة فكلوا أيضاً أربع فرق وفي عند أهل مصر

(٨٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٥

ورؤساؤهم من عبد القيس وبني حنيفة وعلى رأسهم جميعاً حرقوص السعدي من نعيم، المعروف ببني الخويصرة، وسيكون أحد زعماء الخروج فيما بعد. وقد التقت هذه الجموع في المدينة ثم دخلوا مع عثمان في مفاوضات انتهت بالفشل وكانت النهاية قتل عثمان وبلو أن النموذ والسيطرة في صفوف التوار كانت للمتنبي^(٩٠).

وبعد مقتل عثمان يقوم معاوية بالمطالبة بدمه، لأنه من عشيرته وكان علي بن أبي طالب قد بويج في المدينة بعد مقتل عثمان في ظروف غير مستقرة فتدخل إلى الكوفة ليدخل في صراع دموي مع الربيع وطلحة ومعها عائشة ووجه النبي (حرب الحمل)، ثم ليدخل بعد ذلك في حرب مع معاوية (حرب صفين)، وستهيمن ثنائية قريش/العرب على الصراع بين علي ومعاوية. على رأس قريش معاوية، أما العرب فكانوا يشكلون الأغلبية العظمى في صفوف علي، إذ لم يكن يقاتل معه سوى عدد محدود جداً من القرشيين. كانت ربيعة على رأس القبائل المخلصه لعلي، وكان كثير التنازع عليها، وقد حاول أن يقيم بينها وبين القبائل اليمنية حلفاً يحمي به حلفاً كان بينها قبل الإسلام. وأهم القبائل اليمنية التي كانت في صفوف علي هي كندة ومجيلة وهمدان وحشم والأرد. أما جيش معاوية فكان يتألف أساساً من القبائل اليمنية التي سكنت شمال الجزيرة خاصة الشام منذ أن هاجرت إلى هناك قبل الإسلام، ومن أبرزها قبيلة كلب كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وإلى جانب القبائل اليمنية تأتي قبائل قيس التي كانت تمثل العنصر المصري في الشام، وبالمختصر منها ثقيف التي كان من كبار الزلاة الأمويين على العراق مثل المعيرة بن شعبة وريث بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي.

حاول علي بن أبي طالب أن يقيم نوعاً من الانسجام في جيشه بأن عقد حلفاً بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش^(٩١)، ولكنه لم يستطع إقرار التماسك والتعاون بين العنصر اليمني والعنصر المصري في صفوفه، فكان ذلك من أسباب هزيمته. والواقع أن انفجار معسكر علي بن أبي طالب بسبب حادثة التحكيم الشهيرة إنما يرجع أساساً إلى التناقضات القبلية التي كان يعاني منها هذا المعسكر والتي لم يكن من الممكن السيطرة عليها ولا تجاوزها إلا بدهاء سياسي ماهر، وهذا ما لم يكن يتصف به علي بن أبي طالب. وقد بدأت هذه التناقضات في الظهور بمجرد ما قرر علي بن أبي طالب السير إلى الشام لقتال معاوية. فقد دخل عليه رجال كثيرون من طغاة بني نعيم (وهم من مصر) وقالوا له: «يا أمير المؤمنين إنا قد مشيت إليك في صبيحة فقبلها، ورأينا لك رأياً لا نرده عليك، لهذا نظرنا لك وإلى ممكك أكرم. وكتب هذا الرجل، ولا نسير إلى قتال أهل الشام عانا ولا ما ندرى ولا تدري لم تكون العلية إذا التميم ولا حل من تكون البيرة». فلما سمع أصحاب علي منهم ذلك - وهم يمنيون - ثاروا في وجوههم واتهموهم بمكائنة معاوية والعمل لحسابه. فخرج أولئك الناصحون في رجال من قومهم ودهروا إلى معاوية ولكنهم لم

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩١) انظر من الحلف الذي كبه علي بين ربيعة والقبائل اليمنية بالعراق في ابن أبي الحديد، شرح

نسخ البلاغة، ج ٤، ص ٢٢٤.

يقاتلوا معه بل اعتزلوا الفريض معاً^{٩١} ولا يمكن أن يفسر موقف هؤلاء الذين تصحبوا علياً
معهم الدخول في حرب مع معاوية إلا بكونهم كرهوا أن يقاتلوا بقي عموميتهم، من مضر
(عطفان وتميم) الذين كانوا في صفوف معاوية.

وحلول علي بن أبي طالب أن يتغلب على هذه المشكلة، مشكلة وجود القبيلة الواحدة
في جيشه وجيش معاوية، فينبى خطته القتالية على أساس أن تكفي كل قبيلة في جيشه بقي
عموميتها في جيش معاوية. «قال للأزد - في مضمون - لقصوي الأزد - في صفوف معاوية - وقال خشم
أكمري خشم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفي انتحار من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس بها بالشام أحد
فصرنها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام»^{٩٢}. وكان الهدف من هذه الخطة تجنب انقلاب المعركة بينه
وبين معاوية إلى معركة بين القبائل المكونة لجيشه. ذلك لأنه لو قاتل الأزد في صفوف علي
رجال خشم في صفوف معاوية، مثلاً، فلا شيء يضمن أن لا تهب خشم في صفوف علي
لنصرة أهلها في صفوف معاوية فتصبح المعركة بينها وبين الأزد في صفوف علي، وهكذا

غير أن الخطة التي أرادها علي تجنب اقتتال القبائل في معسكره كان لها مفعول سلبي
من وجه آخر. لقد وجدت كل قبيلة نفسها تقابل أختها، وهذا ما لم يكن من الممكن
التحسس له مع غياب دافع قبلي (كالثأر مثلاً) لقد كانت القضية التي كانوا يقاتلون من
أجلها قضية سياسية لا تهمهم بصورة مباشرة، لا تجهد ما يؤسسها في خيالهم القبلي. بل
بالعكس، لربما كان يفكر الواحد منهم، إذا كان من الهيم أو من ربيعة ويقول في نفسه: علي
ومعاوية قرشيان فأني منها انتصر كان الحكم للقرش. لقد صاد هذا الشعور فعلاً في صفوف
علي بالخصوص، لأن صفوف معاوية كانت أكثر تماسكاً إذ كان جيشه أشبه بجيش مختف.
أما جيش علي الذي كان عبارة عن مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة فقد كان يعاني
رجالاً من وضعية تمزق وجدائي حينا اكتشفوا أنهم صاروا مطالبين بقتل أشقائهم. وفي هذا
المعنى يروى أن أحد زعماء الأزد خطب في قومه عندما كلمهم علي بقتال أخوانهم في صفوف
معاوية، فقال: «إن من أحقنا الجليل والبلاء العظيم لنا صرنا إلى قوما وصرعوا إلينا، والله ما هي إلا
أهلنا نطمعها بأهينا، وما هي إلا أجدنا بجنا بأبائنا. فإن من لم يؤنس جاعتنا ولم تناصح صاحب
كفرنا. وإن من فعلنا غيرنا أبنا ونارنا أنحدنا»^{٩٣}. ويروى أنه لما قتل أبو كعب رئيس خشم العراق
لم يستطع قاتله، في صفوف معاوية، أن يمنع نفسه من البكاء والانصراف وهو يقول: «رحمك
الله، أبا كعب لقد قتلتك في طاعة قوم أنت أسير رحماً منهم وأحب إليّ نفساً منهم، ولا لوى قرشياً إلا قد
لعبت بنا»^{٩٤}.

ولذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يرجح الرأي الذي يرى أن اقتراح «الاحتكام إلى

(٩١) أحمد زكي صغوت، جبهة خطب العرب، ٣ ج (بيروت - المكتبة الطيبة، [د ت]، ج ١، ص ١٠٦).

من ٣١٦

(٩٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٨٤.

(٩٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٠.

(٩٤) نصر بن مزاحم المقرئ، وثقة صفيين (القاهرة: [د.د.]، ١٣٦٥ هـ)، ص ٢٩٠.

كتاب الله إنما تبلور حين وجد الناس أنفسهم في هذه الوضعية المأساوية، خصوصاً وأن الاتصال بين المسلمين كان قائماً صباح مساء، كل قبيلة تجتمع إلى أخيها في الصف الآخر تجمع قتلاها وتنقل جرحاها . إلخ . على أن اللجوء إلى «التحكيم» لتجنب الصدام تقليد عربي قديم . فلقد كانت القبائل العربية تلجأ إلى الحكام تجسداً للحرب التي لا تنهي أيامها سبب تسلسل الثأر . ومهما يكن فإن من الثابت تاريخياً أن تياراً واسعاً في صفوف علي بن أبي طالب كان يريد تجنب الحرب قبل وقوعها وبقي هناك من يرغب في إنهايتها إما بوارع ديني (المسلم يقتل أخاه المسلم) وإما بدافع قبلي كما شرحنا قبل . وبالمقابل كان هناك، في صفوف علي دائماً، جماعات أخرى تضغط من أجل مواصلة الحرب تدفعها اعتبارات ومصالح أخرى وعندما قبل علي التحكيم تحت ضغط التيار الأول فرض عليه رؤساء القبائل الهيمية، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس ومالك الأشتر، نعيص أبي موسى الأشعري، وهو بمجي، ليوب عنه في التحكيم فلما اعترض علي بكون أبي موسى الأشعري ليس في مستوى دهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، واقترح عليهم تعيين ابن عباس مندوباً عنه رد عليه الأشعث بن قيس بأن ابن عباس وعمرو بن العاص مضربان وأنه لا يقبل أبداً أن يحكم في الأمر رجلان من مضر . وعندما أبدى علي تحذره من أن يتقلب عمرو بن العاص بذهابته جعل أبي موسى الأشعري أجابه الأشعث بقوله : « والله لأن يجئنا بعض ما نكره، واحدنا من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمها وما مضرباً »^{٩٦} . ولم يكن أمام علي بن أبي طالب إلا أن يرضخ ويعين أبا موسى الأشعري . وعندما أخذ الأشعث بن قيس يطوف على معسكر علي بكتاب التحكيم فهم «الناس»، أممي رجال القبائل، أن «التحكيم» قضية اليمنيين، فكان رد فعل قبائل بكر (من ربيعة) ونعيم (من مضر) هو رفض التحكيم . لقد قام في وجه الأشعث جماعة من بني نعيم وقال له أحداهم : « نمكس في لمره، مروجل، الرجال لا حكم إلا لله . ثم شد بسيفه لضرب به الأشعث فأصاب دابته فاندفعت تجري وهو عليها، ولما رأى قوم الأشعث ذلك هبوا لتجديته، وكانت الحرب تشتعل في صفوف علي بين بني نعيم وأهل اليمن أولاً أن تدخل كبراء بني نعيم فاحتدوا للأشعث ونحوه^{٩٧} .

ولكن المسألة لم تقف عند هذا الحد . لقد عاد جيش علي، بعد التحكيم^{٩٨}، إلى الكوفة في فوضى وتمزق . فخرجوا مع علي إلى صفين وهم متوحدون أحياناً فرجعوا متباغضين أحياناً، ما برحوا من معسكرهم بصين حتى فشا فيهم التحكيم وقد قبلوا يتناصفون، الطريق كله، ويتشاقون ويضطربون

(٩٦) نفس المرجع، ص ٥٧٢

(٩٧) الطبري، تلويح الأسم واللقب، ج ٣، ص ١٠٤ .

(٩٨) نفس كتاب التحكيم على اتفاق الحكيم يليه عن علي ومعاوية على الاحتكام إلى كتاب الله ورضاف القتال، وصرباً أجلاً للقاء وإصدار الحكم شهر رمضان سنة ٣٧ هـ وكانا قد اجتمعا في شهر صفر من السنة . ويقول الرواية الشيعية إنها قررا في اجتماعهما في رمضان على أن يمرلا كلا من علي ومعاوية ويختار المسلمون عريهما . غير أن عمرو بن العاص احتال على أبي موسى الأشعري فلفظه ليحط أولاً ولهمكن اتفاقهما على حل علي ومعاوية، وبعد ذلك قام هو ليقول أنه يلجأ علياً كما خطبه صاحبيه ولكن يشت صاحبيه معاوية، فقام مرح ومرح وفاد أبو موسى إلى مكة . غير أن هذه الرواية موضوع شك نظراً لطابعها المسرحي

بالسياسة يقول الخوارج [= الذين يطلق عليهم هذا الاسم بعد هذه الحلقة]. يا أعداء الله، أجهتم في أمر الله عز وجل وحكمكم. وقال الآخرون [الذين فرضوا التحكيم] فلو قسم إيماننا وفرضتم جماعتنا فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء فصرل بها منهم اثنا عشر ألفاً وباتوا مناجهم - إن أمير القتال شئت من ربي النبي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء المشكوري، والأمر شورى بعد الفصح، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^{١٠٩}

وإذا نحن أحضنا بعض الاعتبار أن القبائل لا تقبل رئيساً عليها إلا منها أو من العشيرة الأقوى، أمكن القول إن هؤلاء الخوارج كانوا أسساً من تميم (رئيسهم شئت بن ربيعة السهمي) ومن بكر (زعامة عبد الله بن الكواء الشكري، وتنو يشكر من بكر، أفري قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب انهم «أعاريب بكر وقيم». وإذا أصابنا إلى هذا رجال بني حنيفة الذين سيكون من بعضهم زعماء للخوارج (مافع بن الأرق رئيس الفرقة بني تحمل اسمه: الأراقة، وكانت أقوى فرق الخوارج) فإنه يمكن القول بصحة عامة إن قبائل شرق الجزيرة قد انفصلت عن علي بن أبي طالب ولم يبق معه إلا «أهل الكوفة» وجلهم من القبائل اليمنية، هذه القبائل التي استوطنت الكوفة بعد تجميعها للمفتح رمس عمر بن الخطاب. وسشرح في فصل لاحق أسباب هذا الارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نصيف إلى هؤلاء بضع مئات من «الأصلاء» وصعفاء الناس وعلولا من قبائل صغيرة، هؤلاء الذين بقوا مشايخ لعل إلى جنب القبائل اليمنية فتكون من الجميع حرب «الشيعية». أما الخوارج فقد حدث «الطلاق» النهائي بينهم وبين علي بن أبي طالب حين «اصطبره» هذا الأخير إلى مقتلهم في «النهر» فقتل عددا منهم فيهم بعض زعمائهم، فصاروا «شهداء» يصبون - إلى الأبد - بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده - ويستقيم الخوارج لـ «شهادتهم» وستكون الصحبة الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اعتاله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

باغتيال علي أخذ الجو يصور بسرعة معاوية لقد استعمل هذا الأخير اشغال علي بـ «الحرب الأهلية» داخل معسكره فأخذ «يعرف جيوشه على أطراف علي»، عاشقوا على مصر عن يد عمرو بن العاص وكانت قبل ذلك تابعة لعل. وعندما شعر هذا الأخير بأن معاوية أخذ يطوقه جيشاً كبيراً بقيادة قيس بن عباد الأنصاري. ويأتي اغتيال علي وهذا الجيش بصدد التحرك، ويأبى «الباس» (قائد هذا الجيش بصفة خاصة) ابنه الحسن على الخلافة، «وكان الحسن لا يرى القتال ولكنه يريد أن يأخذ لعه ما استطاع من معاوية ثم يدخل في المعاهدة، وعرف الحسن أن قيس بن سعد لا يوافق على رأيه فتزجه وأمر حبيد الله بن عمار - فلما علم عبد الله بن حمار بالذي يريد الحسن عليه السلام أن يأخذ لعه كتب إلى معاوية يسأله الأمان ويشرط لعه على الأموال التي أصاب بشرط ذلك له معاوية»^{١١٠}

ويمكننا بعد هذا أن نتأ بسهولة بما سيحدث في جيش مثل هذا وفي ظروف مثل هذه

(٩٩) حسن للرجع، ج ٢، ص ١٠٨

(١٠٠) حسن للرجع، ج ٢، ص ١٦٤ - ١٦٥

كان الحسن وجيشه باللذائن عندما جاءهم الخبر بقولهم معاوية إليه في جيشه وما هي إلا إشاعة أطلقتها استحوالات معاوية وسط جيش الحسن تقول: "إن فليس بن سعد قد قتل قاصروا"، حتى استجاب الناس بسهولة لا تصديق «فتمروا ونبروا سرادق الحسن عليه السلام حتى نزلوه ساهبا كان تحت ظلما رأى الحسن عليه السلام ضيق الأمر عنه بحث إلى معاوية يطلب الصلح» فبحث معاوية مدويين عنه وصالحا الحسن «عل أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف ألف في أشياء لشرطها»^(١٠١) منها حب بعض المصادر أن يكون الأمر له، أي للحسن^(١٠٢) "أو ويكون الأمر بعد معاوية شورى بين المسلمين"^(١٠٣)، وتصيف مصادرتنا "ثم قام الحسن في أهل العراق فقال يا أهل العراق، إنه ينبغي نصي عكم ثلاث قتلكم أبي، وطعنكم ليلى - وكان قد جرح بعد أن هبت سرادقيه - وانتهبكم مناعيه"^(١٠٤) وهكذا دخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة فبايعه «الناس» وصار خليفة بـ «الإجماع»، فسمي ذلك العام «عام الجماعة» (٤١ هجرية)، وبذلك قامت دولة جديدة، دولة «الملك السياسي» التي ستشهد «تجليات الفصل السياسي العربي»، «التجليات التي ستعطي للأحداث التي ذكرنا مضامينها الأيديولوجية، كما ستبين ذلك في حينه

أما الآن فلنواصل الحديث عن «المحددات». لقد انصهرت «القبيلة» ورغبي خصومها بنصيبهم من «المنفعة» التي قام علي بن أبي طالب وأشياعه صدها في الأصل لنعد إذن إلى «المنفعة»، وإلى ذات المنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الفصل لرى كيف ستعطي «المنفعة» لسلسل الأحداث التي عرضناها مضمونا آخر.

إن «المنفعة»، كما سبق أن قلنا مرارا، هي التي تضفي المعقولية والتاريخية من صراعات «القبيلة»

(١٠١) من المرجع، ج ٢، ص ١٦٥

(١٠٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٣

(١٠٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٥٤

(١٠٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦٥، والمحمدي، مروج الذهب ومناهل الجواهر،

ج ٢، ص ٩

الفصل الخامس من الردّة إلى الفتنّة : الغنيمة

- ١ -

لجميع الأدبيات السياسية في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي وخارجه، من لفول إن الركّنين الأساسيين والعنصرين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال. إن عبارة: «الملك بالجند والجند بالمال» تتكرر في تلك الأدبيات كإحدى بديهيات الفكر السياسي. وما يذكره القدماء بعد ذلك من أركان أخرى له «الملك» أي الدولة، ك«العدل» و«العساة» وما أشبه، هي أمور تتعلق بنوع «الملك» والدولة وليس بأساسه. والذهوة الحمديّة قد تحولت إلى دولة، أو على الأصح نجحت في إقامة دولتها، يوم غدا في إمكانها تجهيد الرجال والحصول على المال. وكان ذلك بعد الهجرة إلى المدينة. كان المهاجرون والأنصار هم الجند وكانت مساهمتهم التطوعية، أولاً، ثم العناتم التي كانوا يستولون عليها من عنوهم، ثانياً، هي مصدر المال الذي كانوا يجهزون به. وعندما تم فتح مكة وبادت القبائل العربية إلى إرسال الوفود إلى المدينة للتهنئة وإعلان الحصول في الإسلام (السنة السابعة للهجرة) كانت الجزيرة العربية عملياً تابعة لدولة الذهوة الحمديّة. وبما أن الزكاة هي الرابطة المادية الوحيدة التي كان من شأنها أن تثبت به «المللموس» أن هذه القبيلة أو تلك قد «أسلمت» فعلاً، أي دخلت تحت سلطة الإسلام السياسي، فقد حرص النبي (ص) على أن يبعث مع كل وفد، وإلى كل منطقة، حاملًا على «الصدقات» (= الزكاة) إلى جانب «العسرى» الذي «يعلم الناس دينهم»، والقاضي الذي يقضي بينهم، وأمر الجيش عندما يتطلب الأمر ذلك.

وكما بيّنا ذلك قبل فإن إسلام القبائل في هذه المرحلة كان، في الأغلب الأعم، إسلاماً سياسياً، أي اعتزافاً برعاية دولة الرسول (ص). وكانت «الزكاة» في منظور هذه القبائل هي «الإتاوة» التي كان العمل جلياً بها قبل الإسلام، أي القسط من المال الذي تأخذه

مهراً القبيلة للتصخرة من القبيلة المنهزمة. كانت «الأتاوة»، إذن، عبارة عن ضريبة تدفعها القبيلة ما دام ميزان القوى يمرض عليها ذلك. وبمجرد ما تغير ميزان القوى، بل بمجرد ما يبدو أنه من الممكن تعبيره، حتى تبادر القبيلة إلى الامتناع عن دفعها ولم تكن القبائل تنظر إلى الأتاوة من الزاوية الاقتصادية وحدها، بل كانت ترى فيها أيضاً ولعل هذا هو ما كانت تصابق منه أكثر - رهراً للخصوع ولللهانة. لقد كانت «الأتاوة» هي الشيء الوحيد الملموس الذي يحصل به التمييز، في المجتمع القبلي، بين القبيلة السيدة، صاحبة «الملك» والقبائل المسودة. إن القبيلة التي تعيش على «الحل والترحال»، في مجتمع صحراوي لا حدود فيه، تعتبر نفسها كياناً حراً مستعلاً كامل السيادة على نفسه، وهي تعتبر نفسها متساوية، على الأقل على مستوى السيادة، مع أية قبيلة أخرى. وعندما تستطيع إحدى القبائل فرض سلطانها بالعرو والقوة على قبيلة أو قبائل فإن المظهر الذي يجسم علاقة القوة هذه هو الإذنية. ومن هنا كانت استعادة القبيلة لـ «استقلالها»، أي هيبتها وكرامتها، لا تحتاج إلا إلى الاعلان عن الامتناع عن دفع الأتاوة. وهذا يتطلب، كما قلنا، تعبير ميزان القوى لصالحها.

في هذا الإطار يجب أن ننظر إلى ظاهرة «الردة» التي بدأت بمجرد ما سمعت القبائل يمرض النبي (ص)، واستعصت استعصاً خطيراً عندما انتشر خبر موته. صحيح أنه كانت هناك قبائل، أو على الأقل زعامات تطمح إلى أكثر من التحرر من الزكاة/الأتاوة، إن مُدبهي النبوة كانوا يفتخرون النموذج المحمدي وطموحهم، هم وقيادتهم، إلى تأسيس كيانات سياسية وقومية كالأسود العربي في اليمن أو «أفريقية» كمسلمة الحنفي في اليمامة وشرق الجزيرة، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسها ووراثتها سيادتها كطليحة الأسدي ومسجاح التميمية. غير أن القبائل الأخرى لم تكن على هذا المستوى من الطموح، بل كانت تريد فقط - أو على الأقل هذا ما صرحت به - إخمادها من الركعة، لأنها كانت تعتبر الزكاة بمثابة صلة شخصية كانت تربطها بالنبي (ص) ولا شيء يلزمها على دفعها لأبي بكر بعده. وربما كان هناك من القبائل من تخفي طموحها في الإقصاء على دولة المدينة فجاءت تفلوس أبا بكر في إخمادها من الزكاة، مقابل التزامها بالصلاة، وهي إنما تريد جسي النفي واستطلاع الأحوال. لقد رفض أبو بكر بصلافة وقوة هذا الترخع من المروض رغم أن كثيراً من الصحابة يصحونه بقبول ذلك مؤقتاً حتى تمر المرحلة الحرجة التي كانت تجتازها يومئذ دولة المدينة (= وفاة الرسول، النزاع بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة، حركات الردة وإدعاء النبوة ...).

لقد رفض أبو بكر بكل صرامة هذا «الحل الوسط» وقال قولته المشهورة: «والله لو سمعوني عقلاً كانوا يؤذونه إلى رسول الله لقاتلهم عليه»^(١)، ورفض ذلك لأنه كان يعرف أن النزاع من الركعة معناه إلغاء علاقة «السيادة»، وعبارة معاصرة: «اللتنازل عن جزء من الوطن» - فقد كان يدرك، وهو الخبير في شؤون القبائل، أن كل شيء في المجتمع القبلي يتوقف على ميزان

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحطي وأولاده، ١٩٦٢)، ج ١، ص ١٧.

القوى وأن اظهار القوة في هذا للمجتمع كان شيئاً ضرورياً للاحتفاظ بكيان الدولة. لذلك نادر إلى إرسال جيش أسامه الذي كان الرسول (ص) قد جهزه للقيام بحمله على مشرف الشام، ولم يعمل أبو بكر عن اتخاذ كل الاحتياطات الامنية الضرورية لمقاومة أي هجوم مفاجيء تقوم به القبائل التي جاءت لتفاوض على إعانتها من الزكاة بينما كانت تريد استطلاع لأحوال وقد حدث ذلك بالفعل إذ تعرضت للمدينة إلى هجوم مفاجيء كاد يطيح مدولتها لولا أن أبا بكر قد توقع ذلك وأعد العدة له^(١).

لقد أنقذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة بسط سلطة هذه الدولة على مجموع القبائل العربية التي كانت قد ارتدت أو كانت تنتظر جلاء الوضع لقد كانت حروب الردة التي عقد لها أبو بكر أحد عشر لواء بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة لقد أنقص المرتدون على المسلمين، في كل مكان يلبوهم ويطردوهم، وكان في مقدمة المستهدفين أعمال الصدقات (المزولون من جمع الزكاة من القبائل) فجاء رد فعل أبي بكر وأمراء جيوشه قوياً وعنيفاً، فكان قتل كثيرون وعسائم وسبايا كثيرة، واستردت دولة الإسلام السيادة على مجموع القبائل المرتدة، وبالتالي صار مجموع شبه جزيرة العرب تابعاً لها عملياً.

وكما هو الشأن دائماً فإن النصر يُفري بطلب مزيد من النصر وهكذا فيما أن أنهم خالد بن الوليد مهمته في تصفية ثورة مسيلمة واحضاض اليهامة من جديد إلى دولة المدينة حتى جاءه كتاب من أبي بكر يأمره فيه «أن سر إلى العراق حتى تدخلها وبدأ يهرج المند، وهي الابهة (قريبة من البصرة)، وتالف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم»^(٢). وفي هذه الاثناء قدم إل المدينة المثني بن حارثة الشيباني من العراق (وكان قد تعرف على أبي بكر في لقائه مع الرسول (ص)) عندما كان يعرض نفسه على القبائل (انظر الفصل الثاني (الفقرة ٤))، وطلب من أبي بكر أن يأذن له بقتل أهل فارس قاتلاً «أترى هل من قبي من قومي أقتل من يلقي من أهل فارس وأكتيك ناحي»^(٣) فوافق أبو بكر. ولما رأى حبرائه بنو عجل ذلك دخلوا في منافسة مع قومه بني شيبان فكتب رئيسهم مدحور بن عدي إلى أبي بكر يقترح عليه أن يتولى هو وقومه فتح فارس، فكانت النتيجة أن أسند أبو بكر القيادة المامة في الجبهة الشرقية لخالد بن الوليد وأمر المشائير بالعمل تحت امرته. وفيه عقيب أن هنصر «الفنيمة» كان وراء هذه المنافسة ولم يعمل خالد بن الوليد معه هذا المنصر بل عمد إلى توظيفه في تعبئة الناس وتجهيزهم لقتال انهم من فقال في خطبة له أمام جموع القبائل: «ألا ترون إلى الطعام ترفع السرايا، ويأله لو لم يرمز العهد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا للعاش لكان الرئي أن يتلوع على هذا الربح حتى نكون أولى به وبري الجوع والاعطاش من نولاه عما أتقل مما أئتم فيه»^(٤).

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٥٥.
(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٧.
(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٨.
(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

وبينا كان خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة يفتنان مسلسل فتح العراق وقارمن كان أبو بكر قد كتب إلى أهل مكة والطف واليس وجميع العرب بجد والجزا يستمرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غلب الروم، فصارع الناس إليه بين محنت وطلع وأتوا المدينة من كل لوب^(١)، فعقد أبو بكر لواء ليريد بن أبي سفيان، أخي معاوية، فكان أول الأمراء الذين خرجوا إلى الشام^(٢)، وعقد أيضاً لأبي عسفة من الخراج وشرحبيل بن حصة وعمرو بن العاص، فساروا جميعاً إلى الشام، ومنب سندهم الحيوش إلى فلسطين ثم إلى مصر، ثم إلى أفريقيا والأندلس في زمن لاحق واصطبر أبو بكر إلى تحرير صغوف جيوشه بالشام بخالد بن الوليد ماركاً المثنى بن حارثة وحده في العراق، وكان الفرس قد حاولوا جمع شملهم بعد ما لحقهم من هزائم، فطلب المثنى بن حارثة الامدادات من أبي بكر. ولما أبطأ عليه قدم بنفسه إلى المدينة، فوجد التجيد العام قد حصل، ولكن من أجل الشام، فاقترح على أبي بكر أن يسمح له بـ «الاستعانة» من ظهرت سويته وسعه من أهل الرد عن يستطيع المرو^(٣). وكان أبو بكر قبل ذلك لا يسمح بالمشاركة في التجيد من أجل المنع إلا للقبائل التي يتق فيها، أي التي لم ترق

وتوق أبو بكر والمثنى ما يرال بالمدينة، وولّى الأمر بعده عمر بن الخطاب فكان أول م قلم به «إن يدب الناس إلى فارس وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأقلها عليهم لشدة سخطهم وعمرهم وفهرهم الامنة». فتكلم المثنى بن حارثة برغب الناس في العراق ويرون عليهم شأن الفرس فقال: «أيها الناس لا يعطس عليكم هذا الوجه فلما قد تبعتها ريف فارس وغلبناهم على غير ثقب السواد [ما بين دجلة والفرات] وشاطرناهم ولنا منهم واجترأ من قبلنا عليهم^(٤)، ولما إن شاء الله ما بعدها» وقام عمر بن الخطاب بدوره وقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا من النجعة [تبع المكلا ليس فيه غيمة] ولا يفرى أهله إلا بذلك أير الطراء المهاجرون عن موعود الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يتركهمها، فكان أول متدب أبو عبيد بن مسعود لثقبني (مسعود الثقفي عظيم الطائف في الهاشمية وابنه أبو عبيد هذا هو والد المختار الثقفي لذي سيكون له شأن في العراق فيما بعد).

عاد المثنى إلى العراق ونبعه أبو عبيد في نحو ألف من المدينة وما حولها، ثم عمل عمر باقتراح المثنى فـ «سلب أهل الردة فلقبوا سراحاً من كل لوب قمرى بهم الشام والعراق»^(٥) وكان

(١) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فحول البلدان (القاهرة [د ن]، ١٣١٨ م)، ج ٢،

ص ١٢٨

(٢) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٤) يشير هنا إلى وقعة ذي قار بين عرب شرق الجزيرة (ربيع)، ومنها بنو شيك وبنو عجل... إلخ.

وحين الفرس وقد جرت بعد وقعة بدر يصعب أشهر وكان العرب قد انتصروا فيها واعتبروا ذلك حدثاً عظيماً فعزوا به. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار المعرف، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٩١.

(٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣١٢.

حرير بن عبد الله البجلي - زعيم قبيلة النخيلة التي كانت قد تفرقت بطوبى في القبائل العربية بسبب حروب داخلية - قد طلب من عمر بن الخطاب أن يأذن له بجمع أبناء قومه بجيلة من صائر قبائل العرب ويسير بهم إلى الفتح «فكتب عمر إلى عماله السعة في العرب كلهم من كان فيه أحد يسكن إلى بجيلة في الجماعة وثبت عليه الإسلام يعرف ذلك فأخرجوه إلى حرير». وكان حرير يريد الذهاب إلى الشام، فأبى عمر وأكرهه على المضي إلى العراق «وعوضه لأكرامه، واستصلاحاً له، فجعل له خمس ما أفاء الله عليهم في عرواتهم هذه له ولم يجمع إليه ولم يخرج إليه من القبائل»، وذلك علاوة، طبعاً، على نصيبهم الأصلي وهو الأربعة أخماس التي توزع على المقاتلين وإنما أشرنا هنا إلى هذه الواقعة، علاوة على معزائها في إطار دحلول النخيلة كمصر في العينة لفتح، لأنها قد ترتبت عليها نتيجتان هامتان: أولاهما سياسية وهي أن قبيلة بجيلة التي رحلت كلها إلى العراق لتشكل ربع الناس يوم القادسية^(١١) والتي سكنت المكوفة بعد ذلك، كان لها شأن كبير في الأحداث السياسية التي جرت بين علي وشيعته وبين الأمويين كما سنرى بعد. أما النتيجة الثانية فهي تشريعية، ويتعلق الأمر بمنح نسبة من الغنائم إلى القبائل أو الأشخاص مقابل التكفل بفتح منطقة، وسيكون ذلك من عوامل تكديس الثروة في أيدي أشخاص قليلين.

انطلقت عملية فتح العراق والشام إذن، زمن أبي بكر، ثم تويجت زمن عمر بن الخطاب، وستوغل القبائل العربية المجتدة للفتح إلى أعماق إيران شرقاً وإلى المحيط الأطلسي وجنوب فرنسا غرباً. وقد تم فتح هذه المساحات الشاسعة في مدة قصيرة أثارت إعجاب المؤرخين، القدماء منهم والمحدثين. وإذا كان لا بد من اعتبار ظروف البلدان المفتوحة آنذاك، خاصة فلوس والروم، بوصفها كانت تشكل الشرط الموضوعي الذي مكّن العرب من ذلك الفتح السريع، فإنه لا بد من اعتبار خاص بوليه الساحل لما كان يشكل الشرط الذي، وهو الفوز بإحدى الحسين - الجنة في حال الاستشهاد، والعنيفة في حال البقاء على الحياة. وإذا كانت قلة من المسلمين، وهم «السابقون الأولون» من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بحسن، قد ربطوا تحركاتهم من أجل المساهمة في الفتح بالدعوة المحمدية وبشر رسائلها أكثر من تعبقهم بشيء آخر، فإن الغالبية العظمى من جمهور المسلمين، وتتكون أساساً من المسلمين الجدد من غربيش والأعراب، علاوة على «النافقين»، كانت تتحرك بدافع العنيفة أساساً. وقد كان هذا أمراً واقعاً وسائداً حتى زمن النبي (ص) كما رأينا من قبل.

أما الآن، وانطلاقاً من عهد عمر بن الخطاب، فإن «العنيفة» سيصبح لها شأن أكبر كثيراً: أولاً لأن المجتدين في هذه المرة هم مجموع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدت والتي عدلت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت لـ «يدخل الإيمان في قلوب أهلها». ثانياً لأن غنائم «الفتوحات الكبرى»، ابتداءً من فتح

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٩.

(١٢) أبو عبد الله القاسم بن سلام، كتاب الأموال، شرح عبد الأمير مها (بيروت: دار الحديث،

١٩٨٨)، ص ٧٦.

العراق والشام، كانت تختلف تماماً، كمياً وكيفياً، عن تلك التي اعتادت القبائل العربية للحصول عليها من الغزو في الجزيرة العربية. إن الأمر يتعلق هذه المرة لا بامتلاكات «القبيلة»، وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلق الأمر بخزائن دول كبرى عربية في الحاضرة، ومدخرات مدن، وغلات حقول وبساتين، وأموال متقولة من ذهب وفضة، فضلاً عن النقشة هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن القبائل الموحدة للمح كانت تهاجر، ومعها أبنائها ونسائها وحصانها وعبيدها، من مواطنها في الجزيرة العربية إلى جهات القتال لتسكن بعد ذلك في البلاد المفتوحة، إما في مدن أنشئت لهذا الغرض كالكوكة والبصرة والقبروان وإما في معسكرات على ضواحي مدن كانت قائمة مثلها هو الحال بالنسبة لمصر والشام، ثم تختلط بعد ذلك بالسكان الأصليين، منتقلة هكذا، جملة ولي مدة قصيرة من الزمن، من «خشوة البداوة» إلى «رقعة الحضارة»، حسب عبارة إبن خلدون

على أن «الفتنة» لم تكن من نصيب القبائل الموحدة في الفتح والمظيمة في «الأطراف» وحدها دون غيرها، بل كان فيها نصيب لـ «المركز» وهو الخمس الذي نص القرآن على أنه لله ولرسوله ولذي القربى والمسلمين والمساكين وللمسكين، والذي أصبح موكولاً إلى اجتهاد الخليفة وإذا كان الاختلاف والتقدير يختلفان من خليفة إلى آخر كما سرى، فإن «الشاب» هو أن الخمس كان يأتي ضرورة إلى «المركز». المدينة والخمس ليس بالشيء القليل بالنسبة لغنائم العراق وفارس والشام ومصر وأفريقيا. ولكي تأخذ فكرة عن قيمة هذا الخمس يشير إلى أن غنائم معركة القادسية وحدها كان سهم الراحل فيها «سبعة آلاف ومائة» وسهم الفارس لصعباً^(١٣) وسواء أخذنا بتقدير المؤرخين القدماء الذين قالوا إن «جميع من شهد القادسية بضعة وثلاثون ألفاً، وجميع من قسم عليهم في القادسية مئتين ثلاثين ألفاً»^(١٤) أو فصلاً «لتحصين» المؤرخين المحدثين الذين يقدرون جيش العرب في القادسية بنحو ثمانية آلاف^(١٥) فإن الخمس الذي كان من نصيب «المركز» كان يناهز اثني عشر مليون درهم على أقل تقدير وبحسب سترين مليون درهم كأعلى تقدير. ولم تكن القادسية رغم أهميتها سوى معركة واحدة من جملة معارك، كثيرة ومتعددة، كان يحسها يأتي إلى المدينة ويورع على أهلها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن سكان المدينة أنفسهم كانوا يشاركون في الفتح ويسألون نصيبهم كمقاتلين أو قواد معارك^(١٦) «كان بالقادسية من أصحاب رسول الله (ص) من أهل بدر سبعون رجلاً ومن أهل بيعة الرضوان [الحنينية] ومن شهد الفتح [فتح مكة] مائة وعشرون من أصحاب رسول الله (ص) مائة»^(١٧) وأنهم كانوا يدرسون المنجارية أيضاً فيقومون بشؤون المدينة والجيش فضلاً عن التجارة العادية، إذا أضفنا هذا وذلك إلى ما تقدم أدركنا أي دور كان له «العامل الاقتصادي» في الفتنة

- (١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢ (سروبي دار العراق للشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٠٠
(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٤
(١٥) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢١٨
(١٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٠

ما يريد أن نخلص إليه، إذن، من الخوص في هذه المسألة الآن، في هذا المدخل، هو تأكيد لخفضه المدنية التالية وهي أن «الغنيمة» كان لها شأن كبير جداً، وبالتالي فلا بد من إحصاء دورها الأساسي في الأحداث السياسية التي شهدتها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في عيالاتها الديني والتاريخي، نحن العرب والمسلمين، «الغنيمة الفاضلة». لقد كانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك «أفضل» من مدينة يطلق أهلها رزقهم عما يأتيهم من غنائم؟ ولكنها من وجوه أخرى كانت مدينة من مدن الدنيا تجري عليها وعلى أهلها نفس السس التي تجري على أي مدينة أخرى. وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي. ولذلك كان لا بد من فحص لدور «الغنيمة» فيه، مثلما فعلنا بالسنة بدور «القبيلة» وسنعمل بالنسبة لدور «الحقيدة».

- ٢ -

نجمع المصادر على أن أبا بكر كان يوزع في الحرب ما يرد عليه من أموال المعاليق ولا يبقى - في بيت المال - شيء. وكان يسوي في قسمته بين الناس، الأولين والمتأخرين في الإسلام، بين الحر والعبد، والفكر والأثني. وكان يشتري الألبسة ويصرفها في الأرملة في الشتاء. ولما توفي أبو بكر جمع عصر الأسماء وفتح بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً غير دينار سقط من حرارة^(١٧). أما هو، أي أبو بكر «كان الذي حرصوا له في كل سنة ستة آلاف درهم، وقبل مرضوا له ما يكفيه»^(١٨)، وفي رواية أخرى: «كان يأخذ من بيت المال ثلاثة دراهم لحره»^(١٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن جميع من كان يضرب على القتال ويملك السلاح والراحلة (= الجيعة، وسيلة التنقل) من سكان المدينة كان، من الساحة المدنية على الأقل، يتجنبد ويخرج لفتح، خصوصاً وأبو بكر لم يكن يجند القبائل التي لا يثق بإسلامها، أمكن أن نفترض أن من كان يبقى في المدينة كانوا إما من كبار الصحابة الذين تقدمت بهم السس أو الذين صاروا بمثابة رجال الدولة الملائمين للحليفة، يقومون بدور المستشارين ولوزراء. إلخ، وهؤلاء لم يكونوا يخرجون للمنع إلا في حالة استثنائية، وإما من الفقراء المستضعفين الذين لم يكونوا يخطرطون في «الحند»، إما لأنهم لم تكن لهم قبائل، وأحمد يومئذ كان يتكون من قبائل وليس من أفراد، وإما لأنهم فقراء لا يملكون ما هو ضروري للتجنبد من زاد وراحلة وسلاح، وقد كان كل ذلك على المجند. ولما كانت الغنائم زمن أبي بكر قليلة نسبياً، إذ لم تبدأ غنائم الفتوحات الكبرى تصل للمدينة إلا في عهد عمر بن الخطاب، بدءاً من البرموك والفلاسفة، فنحن نتصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم، لم يكن

(١٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٩٠

(١٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٥٤

(١٩) البخاري، تاريخ البخاري، ج ٢، ص ٩٣. مهياً كان هذا المبلغ رهياً يمكن أن يعتبر مع ذلك بمثابة الحد الأدنى الجبوي. وثمة عليه يمكن أن تقدر قيمة الدرهم آنذاك، مما يعطينا فكرة عن حجم المال التي كانت تأتي من الغنائم وعن حجم ثروة الأغنياء الذين سذكروهم بعد. أما الدينار فكان يساوي ما بين ١٠ دراهم و١٢ درهماً. وفي تقديرنا أن الدينار الواحد يساوي دولاراً واحداً بالصرف الحالي، على الأقل.

لعمق بشكل عظيم الفوارق بين الأغنياء والمستضعفين، وإذا أضفنا إلى هذا أن مدة خلافة أبي بكر لم تتجاوز سنتين وأربعة أشهر جاز لنا أن نفترض أن الوضعية الاجتماعية، من حيث المعنى والعمر، لم يطرأ عليها تغيير جوهري وإنما بقليل كانت على الحال نفسها التي تركها عليها النبي (ص) ففوارق في حدود المعتاد الذي لا يبعث في النفوس ما يعبر عنه في لغتنا المعاصرة بـ «الحقد الطغي».

غير أن الوضعية مستغيرة رأساً على عقب زمن عمر بن الخطاب، وبصورة معجزة تماماً. والقصة التالية التي نرويها المصادر ذات دلالة في هذا الصدد. يذكر أبو هريرة الذي كان عاملاً لعمر بن الخطاب على البحرين أنه قال: «هدمت من البحرين بحسبئة ألف درهم، فأنتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه حبياً، فقلت يا أمير المؤمنين، إقبض هذا المال قال وكم هو؟ قلت، حسبئة ألف درهم قال وتلدري كم حسبئة ألف؟ قلت بمم مائة ألف - خمس مائة - قال أنت يا عمر، اذهب البيلة ميت حتى تصبح فلما أصبحت أتيت فقلت إقبض مني هذا المال قال وكم هو؟ قلت بحسبئة ألف درهم قال لمس طيب هو؟ قلت لا أعلم إلا ذلك. فقال عمر رضي الله عنه أيا الناس، إنه قد جاءه مال كثير، فإن شئت أن نكيل لكم كفاً، وإن شئت أن نعد لكم عدداً، وإن شئت أن نرد لكم وديناً»^(٢٠)

ولا بد من أن يلاحظ المرء هنا نوع التقدير لحجم المال الذي كان سائداً بين الناس يومذاك. لقد استكثر عمر بن الخطاب رقم ٥٠٠ ألف درهم واستعرب ولم يصدق في أول الأمر. وذلك دليل على أن حجم المال الذي كان يرد إلى المدينة من النبي ورمس أبي بكر كان متواضعاً جداً بالقياس إلى ٥٠٠ ألف. على أن هذا المبلغ نفسه ليس بشيء إذا قيس بالمبالغ التي أخذت ترد تباعاً من خمس الغنائم في فتوح الشام والعراق. لقد سبق أن حددنا قبل رقمياً تقديرياً للمبلغ الذي جاء إلى «المركز» من غنائم القادسية، وإمكاننا أن نصيف على سبيل المثال فقط، أن غنائم «المدائن» محاصنة الفرس كانت ١٢ ألفاً للمقاتل وكان عدد المقاتلين ٦٠ ألفاً^(٢١)، مما يعني أن الخمس الذي بعث إلى المدينة كان يبلغ، نظرياً على الأقل، ١٨٠ مليوناً. أما خراج السواد (ما بين دجلة والفرات)، وقد وضع ومن عمر بن الخطاب كم سرى، فقد بلغ في أول سنة من وضعه ٨٠ مليون درهم، وبلغ خراج «فابل» ١٢٠ مليون درهم^(٢٢)، وكانت جباية مصر عند فتحها، ومن عمر، على يد عمرو بن العاص ١٤ مليون دينار^(٢٣) (أي أزيد من ١٤٠ مليون درهم) وصالح عمرو بن العاص أهل بركة على ١٣ ألف دينار.

(٢٠) نفي الدين أحمد بن علي القريري، المواضع والاعتراف بذكر الخطط والآثار، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٧٠ هـ)، ج ١، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن عيسى الجعفي، الوزراء والكتب، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٨)، ص ١٦-١٧.

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٦٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٢٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢٣) ص ١٠٧، ج ٢، ص ١٠٧.

هذه أمثلة فقط، وأهميتها ليست فيما تحلده من مبالغ، إذ يجوز أن تكون الأرقام غير دقيقة، ولكن أهميتها تكمن في كونها تعلم لنا صاصر للمقارنه، الشيء الذي يمكننا من التعرف على مدى التطور الذي حصل. وهكذا إذا قلنا بين الأرقام التي تقدر حجم القتلى من بني النسي (ص) وأبي بكر وحجمها زمن عمر بن الخطاب فإننا نجد أنفسنا أمام مارق عظيم وعظيم جداً، من شأنه أن يحدث ضرورة، تغييرات أساسية في بنيت الدولة وفي محال الناس المالية والاقتصادية، سواء بسواء. ومن دون شك فإن المبالغ المذكورة تنو موضوعاً إذا ما قورنت بثروات الدول العظمى، كدولة الروم ودولة العرس، لكنها تصبح صحيحة جداً بالقياس إلى وضع دولة الدعوة المحمدية يومذاك. إلى بنائها وحاجاتها ومصاريفها ولا بد من التذكير هنا بأن هذه الدولة لم يكن لها موظفون تدفع أجورهم دورياً وانتظام ولم تكن لها مشاريع انمائية، زراعية أو غيرها، تنفق عليها. أما الجيش فلقد كانت القاعدة أن القبائل التي تتجدد للفتح هي التي تتولى النفقة على نفسها، تنتقل على أبنائها وتأكمل من رانها ونفائل بسلاحتها، أما التمويل فهو حصتها من الفنائم: الأخماس الأربعة التي توزع على المقاتلين. وكان هذا التمويل يمول بأصناف مضاعفة ما عسى أن تكون قد أنفقته. ومن هنا تنصر الإطراء في «الفتنة».

ما يريد أن نبرره هنا هو أن الدولة يومذاك لم تكن حاجتها إلى المال كبيرة، ولذلك كان الوضع «الطبيعي» في مجتمع بدوي صحراوي لا يعرف للدخار معنى ولا يرى فيه ضرورة، إذ كل شيء فيه «بادية»، هو أن توزع الفنائم على «الناس» وهذا ما حصل فعلاً ونحن نرى أن طريقة التوزيع كانت مبررة داخل الوصية القادمة يومئذ. ذلك لأننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المسلمين كانوا من الناحية «الفاتونية» جوداً دائمين، ومن إشارة النبي (ص) وخلفائه من بعده (حنوداً دائمين) لأن الجهاد مريضاً وأن خروجهم للقتال كان يتم بالتناوب، من الناحية المبدئية على الأقل، إذا أخذنا بعين الاعتبار هدي المعطيين فهمنا كيف أن توزيع أربعة أخماس الفنائم على المقاتلين المخلصين والخمس على الذين لم يخرجوا، وسيخرجون في المرة القادمة ليكون نصيبهم الأربعة الأخماس، توزيع عادل بالمقاييس التي يمكن قياس الأمور بها في المجتمع، والمكان والرمكان، الذي تحدث عنه. وحتى إذا قلنا إن في كل مجتمع أناساً لا يقدر على القتال كالشيوخ والأطفال والنساء والمرضى والمعترا، فإن نصيب هؤلاء منصوص عليه في «الحس» وفي «الزكاة». أما طريقة توزيع الخمس زمن أبي بكر فكان يبررها أن الفنائم كانت قليلة نسبياً، بحيث لم يبي توزيعها على نوع ما من المصلحة لكن نصيب الموصول لا يضمن ولا يفتني من جوع. ولعل هذا ما يفسر وجهة نظر أبي بكر، إذ يقال أنه اعترض أحداهم على توزيعه بالسوية بين الناس واقترح أن يميز ويماصل بين أصحاب السوابق في الإسلام ومن لا سابق له، فأجابه أبو بكر: «سواهم في الإسلام أعمال عد رفع أجورهم فيها وإنما هذا المال معاش يتلوى فيه الناس» لقد كان «المال» يومذاك في مستوى «المعاش» فقط، ولذلك كان توزيعه بالسوية يفرضه حجمه، قبل أي اعتبار آخر.

لما زمن عمر بن الخطاب فالوضع يختلف فالأموال التي كانت ترد إلى المدينة من كل

جهة، بمبالغ كبيرة، كانت تتجاوز حدود «المعاش» بكثير. ونوريعه على التساوي معناه المساواة بين الناس في القنائض عن الضروري للمعاش، في مجتمع وفي زمن كان معنى «العيلة» فيه هو: «انزال الناس منازلهم». ومازل الناس يومئذ كانت محكومهم، ككل شيء في ذلك الزمان، بالمحددات الثلاثة: القبيلة والعتبة والمدينة. وبما أن الأمر يتعلق بتوزيع «العنة» فإن «مازل الناس» ستحدد بالمحددتين الآخرين «القبيلة» و«العيلة»، وبالتالي نوريع «العيلة» سيتم على أساس اعتبارهما معاً. ذلك ما فعله عمر بن الخطاب لقد فاضل بين الناس في «العطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة) وعلى أساس السابقة في الإسلام (العيلة).

- ٣ -

فربط المصادر التاريخية أحداث عمر بن الخطاب لـ «ديوان العطاء» بقصة المال «الكثير» الذي جاء به إليه عامله في البحرين أبو هريرة، وهي القصة التي ذكرناها قبل قليل. لقد سئكت عمر ذلك المبلغ (٥٠٠ ألف درهم) واحترق في كيفية توزيعه فاستشار أصحابه. فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال فلا تحسب منه شيئاً. وقال عمار بن عبد الله: أرى مالاً كثيراً يبع الناس، وإن لم يبعوا حتى تعرف من لمحمد ممن لم يأخذ شيئاً. إن يتشتر الأمر [= وكان عنده ناجر له خبرة في التصرف في الأموال، أما علي فهو من أسرة اشتهرت بالرفادة وإطعام الناس - لملاحظ] فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جئت الشام فرائت ملوكها قد دعوا ديواناً وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجنداً جنداً فاعلم به»^(٢٤). وفي رواية أخرى أن أحد مزارعي العرس [= رؤسائهم] ممن كانوا يقيمون بالمدينة هو الذي أشار على عمر بأحداث «الديوان» اقتداءً بأكاسرة الفرس الذين كان عندهم شيء «يسمونه ديواناً، جميع دخلهم وغربهم مضبوط فيه لا يشد منه شيء»^(٢٥). وإذا أخذنا بالاعتبار أن كلمة «ديوان» كلمة فارسية ومعناها: سجل أو دفتر، فستكون الرواية الأخيرة أقرب إلى الصحة. غير أن هذا لا يمنع أن نكون الروايات الأخرى صحيحة كلها، وأن الواحدة منها تحكي جزءاً من الواقع. فنقوم أبو هريرة بلال ومشورة عمر لأصحابه واقترح المرزبان المذكور. ومهما يكن وسواء اقتبس عمر بن الخطاب نظام «الديوان» من لعرس أم أحده من الروم البيزنطيين فهو لم يأخذ إلا «الشكل»، أي أحداث سجل تكتب فيه أسماء الذين يورع عليهم العطاء. أما المضمون، أي طريقة انزال الناس منازلهم في هذا «الديوان»، فهو من اجتهاده هو. لقد اعتمد فيه كما قلنا على اعتبار «القبيلة» و«العيلة» معاً.

وهكذا نضيف الرواية التي تحدثت عن استشارة عمر لأصحابه أنه قرر إحداث «ديوان» مدعاً عقل من أبي طالب وغرمة من نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من سبيل فريش، فقالوا: كتبوا الناس على منازلهم فكتبوا، فبدلوا بين حاشم ثم اتعوهم أنا بكر وقومه ثم عمر وقومه، على الخلاله [أي جمعوا المنزلة الأولى لقوم النبي (ص) والمنزلة الثانية لأي بكر وقومه والثالثة لعمر وقومه حسب القريب في

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٥) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول

الإسلامية (القاهرة [د ن] ١٩٢٧)، ص ٧٩.

لخلافه] لما نظر فيه عمر قال: لو وجدت والله أنه هكذا ولكن أئدوا بقرابة رسول الله (ص) الأقرب فالأقرب حتى تصعوا عمر حيث وضعه الله^(٢٦).

مهمة صعبة. كيف يمكن لنزال الناس، جميع الناس، منازلهم التي يستحقونها؟ وأي مبدأ أو مجلس يمكن أن يرضى به جميع الناس في عملية ترتيبهم، خصوصاً والأمر يتعلق «المعطاء»؟ كانت اللجنة التي كلفها عمر قد اعتبرت «الترتبة الأسنى» في الدولة، وهي سرلة رئيس الدولة. وبما أن الدولة حديثة العهد، إذ لم يحض على وفاة مؤسسها سوى بضعة سنوات، وبالتالي فقومه حاضرون أحباء مثلهم مثل حليفته أبي بكر وحليفه هذا الأخير عمر، فإن الترتيب إلى هذا الحد ممكن ومقبول. ولكن، ماذا بعد؟ أغلب الظن أن اللجنة لم تستطع مواصلة عملية الترتيب. لأنه كيف يمكن ترتيب القبائل الأخرى، وعلى أي مقياس؟ وبدون فإن مراجعتها لعمر من الخطاب لا بد أن تكون من أجل طلب رأيه في المقياس الذي يجب أن يعتمد بعد «النزول» الثلاثة التي أقروها. وبما أنه ليس هناك مقياس يمكن تبريره بالشكل الذي يجعل الناس يقبلون به، والناس هنا قبائل متنافسة تعتبر كل واحدة نفسها متساوية مع الأخرى، فإنه لم يكن هناك مناس من البحث عن مقياس يطبق على الجميع ويرضى به الجميع، على الأقل لأنه لا بديل له، وهذا المقياس هو ما اقترحه عمر وهو المبدأ بـ «قرابة رسول الله (ص)، الأقرب فالأقرب».

تبقى بعد ذلك «صعوبة فنية» كيف يمكن ترتيب الناس، أي القبائل العربية جميعها، على أساس القرابة من النبي؟ إن هذا يتطلب وضع شجرة نسب للعرب جميعاً. ولكن لما كان «ديوان المعطاء» زمن عمر من الخطاب لا يتطلب وضع مثل هذه الشجرة العامة، إذ «المعطاء» يخص في هذه المرحلة أهل المدينة وحدهم، فلفد كان يكفي في ذلك الوقت اعتماد المتداول من الأنساب في المحيال الفضل العام يومذاك، مع الاجتهاد في ترتيب «القرابة» نفسها. وتدل الروايات أن نسب العرب إلى عدنان وقحطان كان متداولاً في ذلك الوقت بصورة ما. أما ما بعد عدنان ودهمة قحطان فالأنساب كانت تستقي من النورثة التي ترجع بها إلى آدم. ويمكن في هذا الصدد أن النبي (ص) وكان إذا انتسب لم يتجاوز في سببه عدنان بن آدم، ثم يست ويقول: كذلك النسابون. وقال عمر من الخطاب في لاكتب إلى معد بن عدنان ولا لعري ما هو^(٢٧).

يمكن أن نستنتج من كل هذا أنه كانت هناك «مادة أولية» لشجرة الأساب العربية اعتمدتها اللجنة التي كلفها عمر بوضع «الديوان»، وسيأتي النسابون في العصر الأموي ليعتمدوا هذه المادة الأولية في وضع شجرة عامة للأنساب العربية كافة وصحاً لا شك أن الخيال فلم فيه بدور كبير. ومهما يكن فإن الذي لا جدال فيه هو أن «العتيمة» هي التي كانت الأصل في تنظيم «القبيلة» وإعادة بنائها، سواء في المرحلة الأولى زمن عمر من الخطاب أو في

(٢٦) الطبري، عس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٧) أنظر أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرين]، سلسلة

تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٥٥)، ص ٢، هامش ٢.

المرحلة الثانية زمن معلو به والأمويين عموماً ليس هذا وحسب بل إن لـ «العقيدة» دورها أيضاً في هذا المجال ذلك أن ترتيب «الناس» حسب منازلهم من القراءة من النبي (ص) يقتضي أن يكون نسب النبي (ص) هو «الثابت» المسلم بصحته، وهذا جزء من «العقيدة»، أو أنه صار كذلك، باعتباره أن الشكك فيه لا يلزم عنه ث الاضطراب والعموص في نسب الهاشمي وحسب بل يلزم عه كذلك زعره «ديوان العطاء» وما بي على ديوان العطاء من تشريعات ههنا فيما بعد، وبالتالي زعرة ركن من أركان الدولة

اعتبار درجة «القراءة» من النبي (ص) مقياس مجرد وإجرائي، على الأقل من حيث إنه ليس هناك مقياس آخر يمكن لقتاع الناس به ولكن المصراية من النبي (ص) ليست متطابقة دوماً مع الترتيب الذي تسنده «العقيدة»، ذلك لأن أقارب النبي (ص) لم يسلموا كلهم في وقت واحد، بل كان منهم من حارب النبي (ص) والمسلمين في المراحل الأولى للإسلام فكيف يمكن مساواة «السابقين الأولين» من بني هاشم وبني عبد مناف مع «الطلقاء» منهم الذين أذعنوا للإسلام بالرغم منهم يوم فتح مكة؟ كيف يمكن تفضيل أبي سفيان مثلاً على أبي بكر أو عمر أو علي بن ياسر... إلخ، فقط لكونه أقرب إلى النبي منهم على صعيد النسب؟ لا بد إذن من مقياس مكمل ومصحح لمقياس القراءة. وهذا المقياس الثاني هو «السابقة في الإسلام»

لقد أمر عمر ابن الخطاب بالزوجة بين «القراءة» من النبي (ص) و«السابقة في الإسلام» وأمر بتوزيع العطاء على هذا الأساس. وهكذا تقدم لنا المصادر لائحة الذين خصهم عمر بالعطاء، وهي حسب الطمري كما يلي. تبدأ اللائحة بالعباس عم النبي (ص) لأنه أقرب الناس إليه ففرص له عمر ٢٥ ألف درهم عطاء سنوياً (وقبل ١٢ ألفاً)، وأعطى ساء ابنه ١٠ آلاف سنوياً لكل منهن، ثم فرص لمن شاركوا في معركة بدر ٥ آلاف لكل منهم ثم من بعد بدر إلى الحديبية ٤ آلاف، ثم لمن بعد الحديبية إلى نهاية حروب الردة ومن أبي بكر ٣ آلاف، وفرص للمقاتلين في حروب فتح العراق قبل الفداء ٣ آلاف، ولأهل القادسية وفتح الشام ألفين، وأقبل له غد سويت من بعدت داره من قربت داره وقاتلهم على قتله، فقال من قربت داره بحق بالزيادة لأنهم كانوا وذاً للثوري وشجى للمدوء وفرص لمن بعد الفداء والبرموك ألف لكل واحد... وألحق بأهل بدر أربعة من غيرها: الحسن والحسين وأبو ذر وسليمان «وسوى كل طبقة في العطاء، فويهم وضحيهم، عربهم وعجمهم ثم جعل لساء أهل بدر خمسة ولساء من بعدهم من الحديبية أربعة ولساء من بعد ذلك إلى حروب العراق قبل الفداء ثلاثة ولساء الفداء مائتين، ثم سوي بين الساء بعد ذلك، وجعل الصيوان سواء على مائة مائة، ثم جمع مئتين مسكيناً وأطعمهم الخير ما حصوا ما أكلوا موجوده يخرج من جريشيين، فرص لكل لسان منهم ولعيله جريشيين في الشهر»^(٢٨) وتصيب الرواية: «ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطيتهم إعطاء واحداً مئة خمس عشرة»^(٢٩).

(٢٨) الحريه مكيال للطعام يساوي ١٤ صيراً والقمير يساوي ١٢ صاعاً والصاع يساوي ١٧٦، ٢، ١٧٦ كغ الحريه إذن يساوي قنطراً وأربع كغ ونصف.
(٢٩) الطمري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢ - ٤٥٣

هذه اللائحة لا يتعكس فيها الجمع بين القرابة من النبي (ص) والسابقة في الإسلام، كما هو واضح، فضلاً عن كونها غير «شاملة» ولعل لائحة البعقوري (وهو أقدم من الطبري نوي البعقوري سنة ٢٩٢ هـ والطبري سنة ٣١٠ هـ) أقرب إلى الجمع بين اللدنيين المذكورين يقول البعقوري إن عمر بن الخطاب قال لأعضاء اللجنة المكلفة بوضع الديوان «اكتبوا الناس على منازلهم وانزلوا بني عبد مناف فكتب أول الناس علي بن أبي طالب في خمسة آلاف والحسين بن علي في ثلاثة آلاف وخميس بن علي في ثلاثة آلاف، وعيل بدأ بالمنازل من عبد المطلب في ثلاثة آلاف، وكل من شهد بدر من فريش في ثلاثة آلاف، ومن شهد بدر من الأنصار في أربعة آلاف، ولأهل مكة من كبار قريش مثل أبي سفيان بن حرب ومعاوية بن أبي سفيان في خمسة آلاف ثم قريش على منازلهم من لم يشهدوا بدر، ولأمهات المؤمنين [أرواح النبي (ص)] ستة آلاف ولعائشة وأم حبيبة وحفصة [من زوجات النبي] في اثني عشر ألفاً ولصدة وجويرة في خمسة آلاف خمسة آلاف، ولنفسه [عمر] في أربعة آلاف ولعبد الله بن عمر في خمسة آلاف وفي أهل مكة الذين لم يهاجروا في عشرة آلاف وسبع مائة وفرض لأهل اليمن في أربع مائة وخمسة في ثلاث مائة وأربع مائة في مائة مائة . ثم فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن، وكانت مائة مائة في ألف وألف وخمسة مائة . . . وفرض لأشراف الأعاجم [المحتجزين بالمدينة بعد أسرهم] . . . ثلثين ألفاً»^(٣٠)

هذا الاختلاف بين الطبري والبعقوري، لو بين مصادرهما، يعكس ميولاً أيديولوجية مختلفة. فالطبري سني ومصادره سنية في الغالب، أما البعقوري فهو شيعي ويعتمد المصادر الشيعية. وترتيب الناس في «ديوان عمر بن الخطاب» له أهمية أيديولوجية بالنسبة للأجيال اللاحقة، لأن «عمل عمر» يعتبر سلطة مرجعية، وقد جرى معمولها، ولا زال يسري، كأحد مصادر التشريع، خصوصاً وهو أول من شرع في هذا المجال، مجال «ترتيب الناس حسب منازلهم» إن لغة العطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر. والحق أنه إذا كان أسوبكر قد أعاد، من خلال حروب الردة، تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى، من خلال «ديوان العطاء ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة

لقد تحدثنا عن ديوان العطاء، وبقي أن نعرض لنظام الخراج.

عندما فتح المسلمون العراق والشام ومصر، وهي مناطق حضرية يعيش أهلها على الزراعة أساساً، طرحت مشكلة الأرض المفتوحة صوة في هذه المناطق. ذلك أن التشريع لدى كان يجري به العمل يقضي بأن الأرض التي يسلم عليها أهلها بدون حرب تترك لأهلها على أن يدفعوا المركاة من غلاتها ومقدارها المشر. وأما الأرض التي يصالح عليها أهلها بمقدار يتفق عليه فالواجب فيها ذلك المقدار. وأما الأرض التي تفصح عنوة، أي بعد قتال، فهي من المباحة المدنيه عيمة يجب أن يطبق عليها التشريع الخاص بالعساق، وذلك بأن تنزع هي وأهلها ودواها وأشجارها وكل شيء فيها حسب قانون توزيع الغنائم أربعة أحماس للمقاتلين وحسب «الله ولرسوله إلح» . أي يعطى منه قائد الجند إلى الخليفة في «المركز» غير أن قسمة المباحات الشاسعة كمواجد العراق وحصول الشام ويسانين

(٣٠) البعقوري، تاريخ البعقوري، ج ٢، ص ١٠٦

مصر . إلح ، ليست بالأمر الهين فهي تطرح مشاكل عملية وفي مقلتها كيمية رزع هذه الأرض ورعاها، خصوصاً والمقاتلون في جيوش المسلمين قاتل بلوبة في معظمها، لا تعرف لرواها ولا تقبل العمل فيها، وحتى إذا فرضنا أنها تقبل العمل فيها فمن سيعرضها في الجهاد؟

كتب سعد بن أبي وقاص من العراق وأبو عبيدة بن الجراح من الشام وعمر بن الخطاب من مصر، كتبوا إلى عمر بن الخطاب يطلبون منه بأنه في الأرض المفتوحة عمرة، وكان الحد يلحون عليهم في قسمتها: «شاور عمر المصقلة في قسمة الأرضين فتكلم يوم فيها ودارد أن يقسم لهم حقهم وما قطعوا فقال عمر كيف لم يأتي من المسلمين يحدون الأرض يملونها قد انقسمت ورويت من الأبناء وحيث؟ ما هذا برأي؟»^(٣١). وفي رواية أخرى أن عمر «أراد أن يقسم السواد بين مسلمين فأمر أن يجمعوا فوجد الرجل نصيب ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك فقال علي بن أبي طالب دعهم يكتوبوا مائة للمسلمين مائة منهم»^(٣٢)، فاختار عمر ترك الأرض كلها، يحمل فيها أصحابها مقابل خراج يدفعونه عنها، فكتب إلى سعد بن أبي وقاص «إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أحلب عليه به إلى العسكر من كراع [مجل] ومال فاحمله بين من حضر [المركة] من المسلمين واترك الأرضين والأبناز لغيرها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فذلك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لي منهم شيء»^(٣٣). ثم إنه «وجه عثمان بن حنيف وحديفة بن أبيك فمسحا السواد [قاسا مساحت] وأمرهما ألا يجعلا أحدا فوق طائفتهم وأمره [عثمان بن حنيف] أن لا يمسح مالا ولا أجرة ولا مستنقع ماء ولا ما لا يطغى الماء»^(٣٤). وفي معجم ياقوت الحموي في مائة «السواد» أن عمر بن الخطاب وصح الخراج على السواد. «على كل جريب من السواد عامراً كان أو غامراً لا يملكه الماء درهماً وقصيراً، وعلى كل جريب رطبة خمسة دراهم وخمسة أشهر، وعلى كل جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أشهر، ولم يذكر الحبل، وعلى رؤوس الرجال ٤٨ و ٢١ و ١٢ درهماً (حسب حالهم من الثمن) ويختم عثمان بن حنيف كل رقاب حسنة ألف وخمسون ألف على لأحد الجربة، ويبيع الخراج في ولايته مائة ألف ألف درهم»^(٣٥).

الجزية على الرؤوس، أو الرقاب، أي على الأفراد والخراج على الأرض أما الجزية فسقط مبدئياً، أي من المناحية الشرعية، بمجرد أن يعتنق الشخص الإسلام أما الخراج فيبقى قائماً على الأرض التي وصح عليها لأنها ضمت عمرة بقتال، فهي عزيمة كان

(٣١) بطوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٥

(٣٢) الحافظ أبو الفرج بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج (بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢)،

ص ١٢

(٣٣) أبو يوسف، نفس المرجع، ص ٢٧ - ٢٨

(٣٤) البخاري، تاريخ البخاري، ج ٢، ص ١٠٥

(٣٥) الحرب مقابل نقله إلى الساحة، ومقابل الطعام أيضاً وهو الطعام نحو ١٠٤ كلم كتبنا ذكرنا

جل آنا في الساحة قبلاوي ٧٠٠ م. وتذكر بعض الروايات أن عثمان بن حنيف وجد مساحة السواد ٣٦ مليون جريب فوضع على كل جريب درهماً وقصيراً. وعلى ذلك تكون مساحة السواد يومئذ ٢,٥ مليون هكتار. هذا «الخراج» كان معمولاً به في الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية «فذكروا أن سواد العراق كان الخراج موصوعاً عليه قبل الإسلام ومن ملوك الفرس» فظهر ليس رجب، الاستخراج لأحكام الخراج،

ص ١١

المفروض أن توزع ولكن الخليفة ارتأى الإبقاء عليها في أيدي أهلها الأصليين ومنع
المقاتلون، أصحاب الحق فيها كغنيمة، هذا التعبير، فكأنهم تسألوا للحليمة، أي للأمة
جمعاء، عن حقهم فيها، وبذلك صارت تعبر ملكاً للدولة. أما الخراج الموضوع عليها
والذي يدفعه أصحابها فهو بمثابة كراء^(٣٦).

هكذا أصبح ليت مال دولة الإسلام موردان اقتصاديان ثابتان، بعد أن كانت تعتمد
أساساً في مائيتها على ما يؤخذ من العلوجين المحرومين بدون قتال وهو الضريبة، أو بقتال وهو
الغنيمة (أما الركة عمدها صتيل وهي للعصراء والمساكين خاصة) وهذان الموردان الثابتان
سيضمنان استمرار المعطاء وثباته. هكذا صار اقتصاد «الغنيمة» يقوم على ركبتين إنسيين
الخراج وصحة الجربة من جهة، والمعطاء من جهة أخرى. إنه الاقتصاد الربيعي بالاصطلاح
المعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ريفية. هذا الطابع الربيعي للاقتصاد والدولة في الإسلام
ترسّم منذ عمر بن الخطاب قال علي بن أبي طالب في عهده لما لك الأشتر حين ولاه مصر
«وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحهم وصلاحه صلاحاً لم سواء، ولا صلاح لم سواءهم إلا
بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»^(٣٧).

- ٤ -

«الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»، ذلك هو جوهر الاقتصاد الربيعي والدولة الريفية في
الإسلام ولكن ليس الناس على درجة سواء في هذا المجال. إن نظام توزيع المعطاء كان
يقوم على «التفضيل» وليس على التسوية. إن ترتيب الناس في المعطاء حسب القرابة من
الرسول والسابقة في الإسلام كان لا بد أن يؤدي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة،
وبالتالي كان لا بد أن يورث فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة، فوارق تتسع بالتسارع حجم
الغنائم والخراج. ويبدو أن عمر بن الخطاب قد لاحظ هذه الطائفة وأدرك خطورتها فأخذ
يفكر في أوامر أيام حياته في إعادة النظر في طريقة توزيع المعطاء، إذ ينسب إليه أنه قال في
آخر صيه «إني كنت تألفت الناس بما صنعت في تفضيل بعضي على بعض، وإذ مضت هذه السنة سلوت بين

(٣٦) ابن سلام، كتاب الأصول، ص ٨١. هذا ويقول مؤرخ معاصر «وكانت النظريات السياسية
السائدة في الشرق الأدنى عند الفتح الإسلامي والتي سار عليها القروس والبيرونيون تعد البلاد المفتوحة، أرضها
وأهلها، ملكاً للمفتح يتصرف به كما يشاء، ومن يورث الأرض من السكان يدفع ضريبة التاج للملك للأرض
شراً (بحق ضريبة) وهذا يقابل الخراج ويدفع كل فرد ضريبة على رأسه كمر إلى عبودية وخصومه للمعالي،
وهي ما يساري الجربة. وهذا ما كان يدفعه سكان العراق للمسلمين. ولما جاء الإسلام ووصفت التنظيمات
المالية زمن الراشدين لم تحدث هذه تبدلاً أساسياً في الأوضاع. فقد فرغت في العراق ضريبة الجربة والخراج
ويق تحملان معاًهما التعليم من الخوض للشعب المعالي. أما في إيران فخرصت ضريبة واحدة عامة تدعى مرة
حربة ومرة خراج وهي بذلك الاثنتان. ومعنى ذلك أن الفلويين عفاوا طبقة واحدة بنظر المسلمين. انظر عبد
المعز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (ج ١)، [د ن]، ١٩٤٩، ص ٧٠-٧١.

(٣٧) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن هذون، الفكرة الدستورية، تحقيق إحسان عباس، ج ٢
(دمروت. معهد الأغةاء العربي، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٥.

الناس فلم أفضل أحمر على أسود ولا عريفاً على عجمي وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر^(٣٨)، وفي رواية أخرى إنه قال قبل موته: «لقد هممت أن أجعل النكاح أربعة آلاف أربعة آلاف (لجميع) الف يحملها المرأة في أهلها وألفاً يزوجها معه وألفاً يتجهز بها وألفاً يرضى بها، فبأت [عمر] قبل أن يفعل^(٣٩)»

على أن عمر كان اتخذ في حياته جملة من التلذذات «الوقائية» لمنع سوء الطبع، ثروته، انعطافه، في إنتاج مزيد من الثروة وهكذا تذكر المصادر أنه كان «قد حفر على أعلام قریش من المهاجرين المخزومين [من المدينة] إلى البلدان [البصرة والكوفة والشام] إلا بلدان وأهل عسكره فبعتهم بغير ربح»^(٤٠) إلا أن عد سبب الإسلام من العير [= قلوب نظوره برأجل عمر العير] بدأ سيكون جديداً ثم ثيباً ثم ربيحاً ثم سديساً ثم بارلاً [في السنة التاسعة] ألا فهل ينتظر بالبلد إلا النصفان إلا ذلك الإسلام قد يربح إلا وإن عريشاً يربحون أن يتخذوا مال الله عسوات دون عيادته، أما ومن الخطأ حتى، فلا إلى فثامه دون ثمت الخمر، أنشد بهلأهم قریش وحججها أن يتهاقوا في السار^(٤١)، وفي رواية أخرى «لم يمت عمر رضي الله عنه حتى ملأه قریش، وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم [أصر على عدم السماح لهم بمعاذرة] وقال إن أعرف ما أعرف على هذه الأمة لتشاركهم في البلاد». وكان قد شدد ما يخصهم على المهاجرين من أهل مكة (= قریش) فقد حبسهم في المدينة، وإذ استأذنه أحداهم بإشاركة في المعرو، لينمكي من معاداة المدينة، قال له «قد كان في عروق مع رسول الله (ص) ما يلمع [= ما يكتيك كسابة في الإسلام] وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تتركه^(٤٢)»

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب لحا إلى مشاطرة هماله الدين ظهرت عليهم أموال تزيد على ما كان لديهم قبل أن يستعملهم، وذلك بأن يأخذ منهم نصف أموالهم وهكذا «شاطر عمر جماعة من هماله أموالهم، قيل إن فيهم سعد بن أبي وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر، وأنا هريرة عامله على البحرين، والهمال بن عدي بن حريش عامله على ميسان، وسامع بن عمرو الخراساني عامله على مكة، وعجل بن ميه عامله على اليمن^(٤٣)». وفي خبر آخر: «قال مالك، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشاطر همال فبأخذ نصف أموالهم. وشاطر أبا هريرة رضي الله عنه وقال له من أين لك هذا المال؟ فقال له أبو هريرة: هوأب تسلمت وتجارات مداوتك فقال [عمر] ادع الشطر وإنما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن يعرف هم وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا قدم عليه همال بأمرهم أن يدخلوا داراً ولا يدخلوا ليلاً كي لا ينجسوا شيتا من الأموال^(٤٤)» وهناك تدابير أخرى تذكرها المصادر من جملة مناقب عمر بن الخطاب منها أنه منع الفاحش من اقتناء الضياع والاستفال بالزراعة حتى يصير بقاءهم حرداً مستعدين للمعرو، وكان ينهاهم عن التفلول في النساء. ويحكى أنه بلمه «بن سعد بن أبي

(٣٨) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤٠) من المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤١) من المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٩.

(٤٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطوطشي - سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩ هـ)،

ص ٢٤٣ - ٢٤٤

ومما اتحد فصرأ [بالكوهه] وجعل عليه باباً ومال لقطع العيوب فترسل عمر رضي الله عنه عمدين
منه فقال له أنت سعداً فأحرق عليه يده، فعل^(٤٤).

تلك تدابير زجرية تنبيء عن شعور عمر بن الخطاب بما كان ينمو من ثروات وما كان
قد بدأ ينشر من أعاط حياه الترف ولكنها تدابير ما كان يمكن أن تحل المشكلة المطروحة
ذلك لأن كل ما كان يمكن أن تفكر عنه، وقد كان هذا معمولها بالفعل، هو الحد من
المظاهر، وهذا أمر قد حصل إما خوفاً من عمر أو اقتداء به، وهو الذي مروى عنه كثير من
مظاهر التعسف والرهف. أما أساس الشكل، وهو تدفق المال على «المركز»، مال الحساب
والخراج، وتوزيعه بالتعاضل وليس بالتساوي، فلم يكن لتأني من مثل تلك التدابير إليها لم
تحل المشكلة بل إنما صيقت على المترفين حتى أنه يقال «لم يمت عمر حتى ملأ قريش». وإذا كنا لا
نستطيع أن نحمل هذا «المال» مسؤولية اغتياله فتعريض وجود أهد «قرشية» وراء حجب قائله
أي لؤلؤة علام المعيرة بن شعبة، وذلك لخلو مصادرنا التاريخية بمختلف مشايخها عما يمكن أن
يركي مثل هذا الافتراض، فإن ذلك «المال» قد عبر عن نفسه سياسياً بطريقة «ديمقراطية»،
وذلك حسباً بفضل أغلبية «الناس»، وهم قريش أساساً، عثمان بن عفان عمل على بن أبي
طالب، في عملية الشورى، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

كان عثمان ضياءً وهو لم يكن من حديثي العهد بالمع والثرة، بل كان ذا مال منذ ما
قبل الإسلام، كما أنه ساهم مساهمة، ربما لا يعرفها مساهمة أخرى، في النعقة «في سبيل الله»
زمن الدعوة المحمدية. وعندما اغتيل عمر كان من أكبر الصحابة سناً إذ بويح وعمره يسهر
سبعين سنة، وكان معروفاً بليته وكرمه ودمائه حلقه ثم إنه من عائلة كبيرة من بني أمية، وقد
فضله أهل «الحل والعقد»، وفي مقدمتهم أصحاب الأموال مثل عبد الرحمن بن عوف والربيع
وطهحة، فضلوه على علي بن أبي طالب الذي كان شاماً متشدداً زاهداً في المال يفرق ما يباله
منه على الفقراء وصعاف الناس، فكان وصديق المساكين يلتمس حوله قدماء المستضعفين
والمستضعفون الجدد وكل من كان يرى أن الخليفة الإسلامية (المقيدة) تتناقض مع الفقه
الفاحش ومظاهر الترف والرفاهية التي كانت قد بدأت تنتشر رغم تدابير عمر بن الخطاب.

فعلاً، بما أن ولي عثمان حتى بدأت مظاهر الفنى في الانفجاره وسرعان ما استمحللت
«حتى لقد بيعت الخلية بوزنها روقاً وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع اليمير بألف والنحلة الواحدة
بألف»^(٤٥). وظهورت المكدرات فكان «لؤلؤ شكر ظهر ببلدية حوى صامت قديماً وانتهى ونمغ الناس إلى
أقصى حد» خبره الخيام والرمي على الخلافتات [مصدق يرمى به الطير] وحديث بين الناس النصارى
[«اسكر»] «وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على «المركز»، خاصة من
الخراج. وإذا كان الفتح قد توقف بعد فتح خراسان وما وراء النهر وقبرس وإفريقية فإن حجم

(٤٤) نفس المرجع، ص ٢٤٢.

(٤٥) ابن قتيبة، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ٢٧.

(٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٨٠.

عائمه هذه البلدان كان كبيراً جداً، وفي هذا الصدد يروى أن الفاتحين للمسلمين «أخرجوا من حراتن كسرى مائتي ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف»^(٤٧). (البُدرة: كيس من جلد تحفظ فيه النقود) أي ما مجموعه ٨٠٠ مليون دينار، كما بلغت جباية مصر ١١٢ مليون دينار^(٤٨). أم عائمه أفريقية فقد كان سهم الراجل فيها ألف دينار وقيل بلغ سهم الفيلس ثلاثة آلاف دينار، وكان يحمل عدد الجيش العربي عشرين ألفاً^(٤٩). وتقول المصادر أن المسلمين صالحوها بطريق أفريقية بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قنطار ذهب^(٥٠) وكان نصيب كل فارس منها ثلاثة آلاف مثقال من ذهب. وكان الخمس الذي أرسل إلى «المركرة»، إلى عنك، يبلغ ٥٠٠ ألف دينار أعطى منها عشرين مائة ألف دينار (الخمس) لابن أبي سرح قائد الحملة وكان من أقاربه^(٥١).

وبالحملة «كثر الخراج على عثمان وأتاه المال من كل وجه، واتخذ له الخزانة ودار الإردق، وكان يأسر للرجل بمائة ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف ونحوه»^(٥٢) كان عثمان غنياً وصحياً، ولم يكن للمال عنده اعتبار، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس نفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتباع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار ينفق من مال «بيت المال»، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم ينفقون من أموالهم وأموال غيرهم بغير حساب وكان لا فرق بين ما يملكون وما يملك غيرهم. وإذا أضفنا إلى هذا السلوك أن النص الشرعي الذي يحدد طريقة صرف الخمس يسمح بمثل هذا التصرف^(٥٣) وللرسول ولذي القربى...، وقد صار أمره إلى الإمام، وجدنا أنفسنا أمام وضع يحث الباحث على تصديق ما يروى في هذا الشأن عن عطاءات عثمان من بيت المال لدوره وأقاربه.

من ذلك ما يقال من أنه أعطى للحكم بن أبي العاص من أمية «طريد رسول الله». مائة ألف وزيته مروان خمس ضياع أفريقية، من الخمس المخصص لـ «ذوي القربى»^(٥٤)، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له ويتصرف على هذا الأساس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أحيا عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسفده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداده فهاطل فاشتكله إلى عثمان فأجابه هذا الأخير قائلاً: ولما أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيها اتخذ من ماله، فاستقال ابن مسعود وقال كنت أظن إنني

(٤٧) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، عهد الخلفاء الراشدين، ص ٣٣١.

(٤٨) الحفري، تاريخ الضعيف، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥١.

(٥٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٣١.

(٥٣) ابن قتيبة، الإملاء والبيعة، ج ١، ص ٣٢.

حارر للمسلمين، فأما إذا كنت حزيناً لكم فلا حاجة لي في ذلك^(٥٢). وتذكر بعض المصادر أن عثمان «انقطع من السواد لبعض أصحابه»^(٥٣)، وخصص أعطيات لمن لم يشارك في الغزو^(٥٤)، هذا سبباً مع بعض كبار الصحابة من أعطياتهم كما فعل مع عبد الله بن مسعود^(٥٥) وعندما لاحظ عليه المنتقدون له هذا النوع من التصرف أجاب: «علي لا أفعل في الفضل ما تريد، بيم كنت يوماً اذن»^(٥٦).

ولم يكن هذا النوع من العطاء الخاص بـ «ذوي القربى»، هو وحده السبب فيها حصل من تكديس الثروة في أيدي فئة قليلة العدد، بل لقد كانت هناك إجراءات اتخذها عثمان «سهلاً على الناس» كان لها أثرها الكبير فيما حصل من تفاحش الغنى والترف. لقد سمع بالخروج من المدينة لأولئك الذين كان عمر بن الخطاب قد حبسهم فيها من كبار الأعيان، وترك لباس يارسون التجارة بطرق مختلفة وقام هو نفسه باقرار تدبير فتح الباب لأنواع من الانحياز والمضاربة في «أسهم» المقاتلين وأعطياتهم. ذلك أنه شعر بأن أهل المدينة بدأوا يتحورون على أعطياتهم وأسهمهم الواردة إليهم من العراق، بسبب مظاهر الإسراف والتدمير التي كانت قد أخذت تستحل في الأمصار وخاصة في الكوفة، فجمعهم وحطب فيهم فقال: «أهل المدينة، إن الناس يتخضرون بالفتنة، وإن الله لأعظم لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترويه؟» حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتح فيه فيضم معه في بلادهم^(٥٧). وتضيف الرواية أن المستمعين وافقوا وقالوا: «كيف نضل إلبا ما نأى، الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» فقال وسبب من شاء بما كان له بالحجاز، ففرح القوم «فأمرقوا وقد فرجها الله عنهم» وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهران [أسهم] عوير إلى ما كان له سوى ذلك (أي أنه كان قد اشتراها كلها، ومن واردات هذه الأسهم) اشترى طلحة من نصيب من شهد الفاتح واشتات من أهل المدينة عن أقسام بما ولم يجاز إلى العراق، اشترى الشاسنج [أرض خصبة واسعة في السواد، اشتراها طلحة] مما كان له بخير وغيرها من تلك الأموال، واشترى منه بيتر كريس شيئاً كان لعثمان بالعراق، واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له، أعطاه إليه عثمان، اشترى منه مروان وهو يومئذ أجهل واشترى منه رجلاً من القبائل بالمروقي بأموال كانت لهم في جزيرة العرب، اشترى من أهل المدينة ومكة والطائف واليمن وحضرموت، فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت، ما كان له بطريق بلاد. وكتب عثمان إلى أهل الأنلق في ذلك وبعث جرماد المي، والهي، الذي يتدهاد أهل الأمصار فهو ما كان للملوك محرو كسرى وقبصر ومن تأمهم من أهل بلادهم فأحل عنه فأنهم شيء عروء. وأخذ بفدر عفة من شهدا من أهل المدينة وضمر نصيبهم ومنم ذلك إليهم صاعده بم بلهم من الأموال بالبحار ومكة واليمن وحضرموت، يرد على أهلها الذين شهدوا الفتح من سن أهل مدية^(٥٨).

- (٥٢) أحمد بن يحيى من جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٣١.
(٥٣) ابن رجب، الاستخراج لأحكام الفرج، ص ٢٠.
(٥٤) ابن خيـه، الإملعة والسياسة، ج ١، ص ٣٤.
(٥٥) البيهقي، تاريخ البيهقي، ج ٢، ص ١١٩.
(٥٦) ابن خيـه، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.
(٥٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٤.

وخلال هذه الأزمات أن المقاتلين الذين شاركوا في فتح العراق وقسمت بينهم أربعة أخماس خراج سوانه وغيره كانوا قد رجعوا إلى المدينة أو أماكن سكنتهم الأصلية وكانت حصصهم من الخراج تأتيهم كل سنة من العراق. قلما بدأت الأحوال تضطرب بالكوفة وغيرها اقترح عليهم عثمان أن يبيعوا نصيبهم حمله لمن له أموال في المدينة أو عائلات من عائلاتها ففعلوا ووافق أن الذين يبيعون أنصبتهم في مثل هذه الأحوال هم الضعفاء وأن الذين يشترون هم الأغنياء، وأن ثمن البيع لا بد أن يكون بالشكل الذي يرضيه هؤلاء، وذلك ما حصل بالفعل: «بعد اشترى هذا العرب رجل من كل قبيلة من كان له هناك [في العراق] مئة مئة، فأراد أن يبيع مئة مئة بله [في مئة سكنته] فأخذوا، وجزرهم [شرعاً] عن مائة منهم ومن الناس وقرار بالخطوق، إلا أن النبي لا سابقه لهم ولا عمة [أي الذين كان حظهم في الجهاد قليلاً أو منعلاً وكان نصيبهم بالتالي من العطاء قليلاً] فكانوا من مواسطي الحال أو من الفقراء لا يطفون مبلغ أهل السابقة في المجالس والرياسة والحضرة، ثم كانوا يبيعون التفصيل ويجعلونه حموة وهم في ذلك يفتخرون به ولا يكادون يظهرونه [= يفرمون بمضاربات في الخفاء] لأنه لا حجة لهم والساس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من مائة أو مائة أو مائة سحبل كلامهم، فكانوا في ريانة وكان الناس في خصال حتى غلب الشر»^(٦١)

كان من نتائج هذه التدابير أن تركزت ثروات هائلة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش فانتسعت القوة بين الأغنياء والفقراء، وراى في اتساعها نوبت الفتح وتكاثر السبل وهجرة الأعراب إلى الأمصار. كل ذلك في مجتمع الناس فيه عيال على الخراج، إنه وصح يندد بالانحجار، وقد حصل الانحجار فعلاً. وبما هذا أن ملقى بعض الأصواء على عوامله، على مستوى القيمة بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على إظهاره، على مستوى «القيمة»، وستعرف في الفصل القادم على دور العقيدة فيه. لنبدأ بمظاهر المعنى وحجم لثروة

ثمما المصادر التاريخية مختلف نزعاتها بمقتضى مثيرة حول ظاهرة المعنى والتفرد زمن عثمان. من ذلك المعطيات التالية:

- الربير من العولم قدرت تركته بعد موته ٥٩ مليوناً و ٨٠٠ ألف درهم، وكان له ألف مملوك يؤدون إليه الخراج^(٦٢). وكان له بالمدينة أحد عشر داراً، وله دور وجنان في البصرة والكوفة والمصاطط والاسكندرية^(٦٣). وترك أيضاً ألف درهم^(٦٤) وكان يشتر ويأخذ عطية^(٦٥).

(٦١) من المجمع، ج ٢، ص ٦١٤

(٦٢) أبو العلاء، الخطب من كتب البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية،

[د ب ١]، ج ٧، ص ٢٦٦

(٦٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦١)، ج ٣، ص ٦٧

(٦٤) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تصحيح محمد عبي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٤٢

(٦٥) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٩٨

ومعروف أنه كان من العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة «أهل الشورى» (لنذكر بأن عمر بن الخطاب كان قد استخلف مبلغ ٥٠٠ ألف درهم).

طلحة بن عبيد الله، وهو أيضاً من المبشرين بالجنة ومن «أهل الشورى»، كان يملك ما قيمته ٣٠ مليون درهم، وكان عند حازنه عند موته مبلغ قدر بمليونين ومائتي ألف وفي رواية أخرى قدرت ثروته بمائة كيس من الجلد يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قاطير من الذهب^(٦٥). وكانت له دار مشهورة بالكوفة، وكانت عنته من العراق ألف دينار كل يوم، وباحية الشراة أكثر، وشيد داره بالمدينة وبنها بالأجور والحصن والساج^(٦٦) وفي رواية أخرى كان يغل من العراق لأربعمائة ألف ومن الشراة عشرة آلاف دينار، وكان سحياً يعق بصير حساب، يكفي ضعماء قبيلته تيم ويقضي ديونهم ويرسل إلى عائشة زوج النبي، وهي بنت أبي بكر من تيم، عشرة آلاف، وترك من العين مليوناً وعشرين ألف درهم ومائتي ألف دينار^(٦٧).

- سعد بن أبي وقاص أيضاً كان من أهل الشورى والمبشرين بالجنة يني داراً بالعقيق فرفع سمكها ووسع مضاعها وجعل أعلاها شرفات^(٦٨)، وكان ميراثه ٢٥٠ ألف دينار^(٦٩).

- زيد بن ثابت خلف حين مات من الذهب والفضة ما كان يكسر بالمؤوس، غير ما خلف من الضياع بقيمة مائة ألف دينار^(٧٠).

- عبد الله بن مسعود مات وترك تسعين ألف مثقال ذهب، سوى رقيق وعروص وماشية، وقد اتخذ داراً بزازان بسواد العراق^(٧١).

- الحباب بن الارت نشأ غنياً معتمداً، وكان من المستضعفين الذين عذبهم قرش بمكة. وعندما كان على فراش الموت أشار إلى مكان فيه ماله، فكان صندوقاً جمع فيه أربعين ألف دينار^(٧٢).

- المقداد بن الأسود كان أيضاً من المستضعفين في المرحلة المكية، يني داراً بالمدينة وجعل أعلاها شرفات وجعلها محصنة الظاهر والباطن^(٧٣).

(٦٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ٢، ص ١٥٨.
(٦٦) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٧) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٥٢٧.
(٦٨) السعدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٨١.
(٧٠) السعدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٧١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٢٨٨.
(٧٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ١، ص ١٧.
(٧٣) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٣.

- يعلى بن منية خلف ألفاً وخمسة دینار ودينوناً على الناس وعقارات ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار، وكان عملاً لعشائين على اليمن ويقوم بالتجارة. وقد قدم إلى المدينة من اليمن في أربع مائة بعير عملة بالسلع، وصاحف أن قتل عشائين ويبيع لعلي بن أبي طالب فكان من الذين مولوا حرب طلحة والزبير ضد علي^(٧٤).

- عمرو بن العاص ترك ٣٢٥ ألف دينار وألف درهم، وغلة من مصر تقدر بمائتي ألف دينار سورياً، وكانت ضيعته بمصر بالموط وقيمتها عشرة آلاف درهم^(٧٥).

- ولما عبد الرحمان بن عوف، وهو أيضاً من أهل الشورى المشركين بالجمعة والمعروف بشاطئه التجاري النشط والواسع، فقد كان لا يملك شيئاً عندما هاجر إلى المدينة، مثله في ذلك مثل بقية المهاجرين، ولكن لم يمر عليه وقت طويل حتى أخذ يكسب من التجارة ليصبح من أغنياء المدينة إن لم يكن أغنياء جميعاً. ويظهر أنه كان الممول الرئيسي للمدينة بالمواد المعدنية والصلع، إذ يروى أنه «كذلك حتى قدمت له سبعة راحلة تحمل البرود وتحمل الدقيق والاعمام» قادمة من الشام فارتجت المدينة من صوت بعيره^(٧٦). وعندما حضرته الوفاة أوصى لكل رجل من بقي من أهل بدر بأربع مائة دينار وكانوا مائة رجل «واعتق خلقاً كثيراً من ماله ثم ترك بعد ذلك مالا جريلاً، من ذلك ذهب قطع بالمزدوس حتى مجلت ليدى الرجال، وترك ألف بعير ومائة فرس ولثلاثة آلاف شاة ترمى بالبيع، وكان سلؤه أربعمائة فصولت إحداهن من ربيع الثمن بشهاتين ألفاً^(٧٧). ولي مصدر آخر أن ثمن تركته قدر به ٣٢٥ ألفاً^(٧٨) وترك داراً واسعة في المدينة^(٧٩).

- وأما عشائين بن عفان فقد وحدوا عند خماره يوم قتل ٣٠ مليون و ٥٠٠ ألف درهم و ١٥٠ ألف دينار، وترك ألف بعير بالريضة، وصدقات بقيمة ١٠٠ ألف دينار، وقيمة صباغ بوادي القرى وحنين وغيرهما ١٠٠ ألف دينار وخلف خيلاً كثيراً وإبلًا^(٨٠) وبني سبع دور بالمدينة^(٨١) (بمخصوص قيمة الدرهم والدينار، انظر هامش ١٩ من هذا الفصل).

وإذا أنصنا إلى ما تقدم أن عشائين قد جعل جل عماله من بني أمية قبيلته، ومنهم من لم يكن لديه ما يكفي من المصداقية الإسلامية، بل بالمعكس كان منهم من عرفوا بسلوك كان هداماً للطمس والانتقاد. أدركنا كيف أن ربط «الغنيمة» بـ «القبيلة» كان يفرض نفسه والربط بين الاثنين معناه نمشة المخيال القبلي للثورة. وهذا ما حدث فعلاً. لقد كثرت

(٧٤) ابن قتيبة، الإملأ والسيرة، ج ١، ص ١٠

(٧٥) السجدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢

(٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٧) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧١

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٦

(٧٩) السجدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢

(٨٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢، والذهبي، نفس المرجع، ص ٤٦١

(٨١) ابن قتيبة، الإملأ والسيرة، ج ١، ص ٣٢

الأصوات المعارضة في «المركز» بينما اتخذت الثورة نهجاً في «الأطراف». وقدم الثوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة وحاصروا عثمان أربعين يوماً ثم انتهى الأمر بقتله. فكيف تم الربط بين «القبيلة» و«الفتية» في مسلسل الثورة على عثمان؟

دلت ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

- ٥ -

لا بد لكي يفهم المرء بأكثر ما يمكن من الوضع الملايسات التي قامت فيها الثورة على عثمان من التمهير، منهجياً على الأقل، بين مستويين في «القبيلة» خلال عهد عثمان. دائرة بني أمية من جهة، ودائرة قريش ككل من جهة ثانية، وبالتالي التمييز بين المعارضة في «المركز» لبني أمية والمعارضة في «الأطراف» ضد قريش ككل. لقد خلقت الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في اختيار من يحلفه منافسون دالعين لعثمان هم بقية «أهل الشورى»، خصوصاً منهم علي وطلحة والزبير. لقد برزت هذه الشخصيات كرموز تستقطب المعارضة في «المركز» ضد عثمان وبني أمية. وبما أن العلاقة بين هذه الشخصيات كانت تقوم على المنافسة، لاختلاف وصية علي الذي لم يكن من أصحاب المال من جهة، ولتنافس بين طلحة والزبير في مجال المال والتجارة من جهة أخرى، وبما أن عثمان لم يكن الشخصية القوية التي تعرف كيف تقضي الخصوم السياسيين، أو تقضي عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي «مريض» استمر نحو خمس سنين، وصحّ كثر فيه الانتقادات والتشكيكات والمطالب من جهة والتغييرات الإدارية التي يلقي بعضها بعضاً من جهة أخرى، وبكلمة واحدة. الموهبة السياسية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنماذج من هذا الوضع: المآخذ على عثمان، عرله لندعياك تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك، اعتزافه باخطأ وإعلان توبته، ضعفه أمام منافسيه الزبير وطلحة وعلي، استنجاؤه بعلي عدة مرات، التزامه بأمر وعدم وفائه بها تحت ضغط أقربائه ومستشاريه^(٨٢).

هذا بالتحصيص من المعارضة ضد عثمان داخل الدائرة القرشية في «المركز». أما من المعارضة التي قامت ضده في «الأطراف»، في الكوفة والبصرة ومصر بصورة خاصة، وهي التي كان لها الدور الحاسم فيما حدث من قتل عثمان ونشوب الصراع المسلح بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى، ثم بين علي ومعاوية (وهذا ما يعرف بـ «الفتنة»)، فلقد اتخذت «القبيلة» كإطار اجتماعي/تنظيمي طليحي، على صورة: «العرب» ضد «قريش». ولكن هذا الإطار لا يتحرك تلقائياً، كما ذكرنا مراراً، بل تحركه «السيمة». و«الفتنة»، هذه المرة، لم تكون الثروة العاجزة، بل الفقر والحاجة. لقد أخذت تبرز إلى الوجود في عهد عثمان وصية إجماعية تميزت بالإسراع للفرار في الصوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء وهكذا فكلما عملت الفتوحات (الغنائم والخراج) على تكديس الثروات في أيدي فئة قليلة في

(٨٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٥، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦٣٤، ٦٤١ و ٦٦١

«المركز» أدت في الوقت نفسه إلى اتساع حجم «العامه» - الجندون المتقاعدون المقيمون في الأمصار، سكان الناحية والأرياف المتراخون إلى المدن والدين كان عددهم يتزايد بفعل المنح والهجرة الداخلية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنصوص تمكثنا من التعرف عن كتب على حقيقة الحياة الاجتماعية زمن عثمان نورد بعضها فيما يلي:

من ذلك الرسالة التي وجهها عثمان إلى «العامه» في شأن الوضعيه العائمه يومئذ وقد جاء فيها: «لما بعد فإنكم بلعتم ما بلعتم بالاعتداء والاتباع، فلا تفتكم الدنيا عن امركم، فإن امر هذه الأمه إلى الابتداء بعد اجتماع ثلاث فيكم تكامل النعم، ويلوغ لولادكم من السبايا، وفراهم الأعراب والأعاجم القرا»^(٨٣) ومع أن ظاهر هذا النص يحكم بـ «عقل القبيلة» (أولاد السبايا، الأعراب، الأعاجم)، فإن العلاقات في بيت العميقة تنظمها ثنائية الاتباع/الابتداء والتكامل بين «تكمامل النعم» في إطار «الاتباع» ويرى ظهور قوى جديدة تطالب بحقوقها. «الابتداء» ويعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة في رسالة بعثها إلى هذا الأخير يصف فيها تعاقب الموضع هناك، وقد جاء فيها: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وحلب أهل الشرف منهم واليونان والسابقة والمقدمة، والغالب على تلك البلاد دواب ودغث وأهراب لحقت حتى لا ينظر إلى ذي شرف ولا بلاه من فزلكها ولا نابتها»^(٨٤).

وهناك نصوص أخرى صدرت عن أصحابها بعد الثورة على عثمان تحدد هوية الثوار الاجتماعية في سياق «حيادي»، بحيث يصعب الشك في صحتها لانعدام الحاجة إلى توظيف مضمونها توظيماً سياسياً من ذلك أن جماعة من الصحابة فيهم طلحة والزبير دخلوا على أبي طالب بعد مبايعته بالخلافة، وحموع الثوار ما ترال في المدينة، دخلوا عليه بطالبونه بإقامة الحد على قتلة عثمان بلهجة لا تخلو من التحدي، فقالوا له: «يا علي، اننا قد اشترطنا (في البيعة) إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم». فأجابهم علي: «يا أخوتاه إنني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصح بقرم بذكورنا ولا نلكنهم ما هم هؤلاء قد شارت معهم قُضائكم، وثابت إليهم أهراهمكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعاً لقدره عن ما تقولون»^(٨٥).

وتصيف الرواية أن أصيان قريش خلفوا أن يحاهم الثوار في بيوتهم، ومنهم عبيدهم، فبدأوا يهادرون المدينة مجاة بأنفسهم، مما أثار الغضب والقلق في جميع البيوتات، فاضطر علي بن أبي طالب إلى التدخل، بوصفه خليفة، فألقى فيهم خطاباً ذكرهم فيه بمصطل قريش «وحاجت إليهم ونظره لهم وفياهم دعوتهم وأنه ليس له من سلطان إلا ذلك» ونادى: «برئت الفقه من عبد لم يرجع إلى مولاه» فدامرت المدينة [«الثوار ومظلمهم يمينون قادمون من مصر والكوفة والبصرة» والأعراب وفادوا له عد مثلها ولا يستطيع صحنج فيهم شيء»]. وتصيف الرواية أن علياً خرج في اليوم الثالث من بيئته فحطت وقال: «أيا الناس، انخرجوا عنكم الأعراب» وقال يا معشر الأعراب انصرفوا بياهمكم» ويعول

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩١

(٨٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٢

(٨٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢

الراوي: «فأتت البنية وأطلعهم الأعراب»^(٨٦) فأخذ رجال قريش يفلدون المدينة رغم حجر صبي عليهم، وكان عن غادرها المزير وطلحة وهما يتويان الثورة على علي باسم المطالبة بدم عثمان ويروى أن أحد رجالات القبائل لعلي المزير فسأله: «يا أبا عبد الله ما هذا؟ قال [المزير]: عدي حل أمير المؤمنين، رضي الله عنه، قتل بلا نزه ولا عذر قال ومن؟ قال: الفوخذ من الأمصار وسراع اللبال، وظاهرهم الأعراب والعبيد»^(٨٧) واستعملت عائشة روج النبي (ص) التي كانت في مكة عندما قتل عثمان، استعملت نفس العبارات عندما حطبت في الساس في المسجد الحرام بعد سماعها مقتل عثمان فقالت: «يا أيها الناس إن الفوخذ من أهل الأمصار وأهل المياه (= الملاحين) وعبيد أهل المدينة اجتمعوا وعانوا على عثمان ما أعجبوا ثم انتهى بهم الأمر إلى أن سبكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام وأخذوا المال الحرام»^(٨٨).

وأخيراً وليس آخراً تذكر المصادر أن عمار بن ياسر نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي: «أي من ينهي رميوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد فأتته عصابة من الناس، فقال أيها الناس، اقتصدوا بنا هؤلاء الذين يعمون دم ابن هاشم ويرحمون أنه قتل مظلوماً والله ما طلبتهم بدمه ولكن القوم دافوا الدنيا فاستحيوها واستمرؤوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بهم ويرى ما يشرعون فيه من ديارهم، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فحدهوا اتباعهم أن قالوا: إيماننا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة مفلوكاً...»^(٨٩).

هذه النماذج تحدد بصورة واضحة هوية الثوار الذين احتلوا المدينة وحاصروا عثمان ثم دخلوا عليه وقتلوه. ولكن لا بد هنا من وضع بعض النقاط على بعض الحروف أن الثورة على عثمان لم تكن ثورة طبقية بالمعنى الدقيق للكلمة، بالرغم من أن الدور الأساسي المحرك فيها، عند نهاية التحليل كان لـ «القيمة»، أي العامل الاقتصادي، وبالضبط: التفاوت الواسع والعميق بين الفقراء والأغنياء يومئذ. لم تكن هذه الثورة ثورة طبقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن العلاقة بين الأغنياء والفقراء يومئذ لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة لم يكن غنى الأغنياء ناتجاً عن استحوادهم على «فضل القيمة» الذي يتجهه الفقراء. نعم كان هناك «عبيد»، ولكن هؤلاء كانوا في الجملة مجرد خدم في المنزل إن «فضل القيمة» كان يأتي، كما بينا قبل، من الغنائم والحراج. والمتجرون الذين كانت تؤخذ منهم الجزية والحراج والمساكن لم يكونوا قد دخلوا ساحة الصراع السياسي بعد. إن دور هؤلاء الذين سيطر عليهم اسم «الموالي» لم يظهر إلا في أواسط العصر الأموي، أي بعد ما لا يقل عن نصف قرن من زمن الثورة على عثمان. أما على عهد الخلفاء الراشدين والمعتدين الأولين من العصر الأموي فقد كان الصراع السياسي محصوراً بين «العرب» الفاتحين وحدهم، حكماً ومحكومين، قادة وعجندين. والتفاوت في الثقل والنفوذ في صفوفهم كان مصدره توزيع

(٨٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

(٨٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(٨٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦-٧.

(٨٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨.

المعطاء، لقد كانوا جميعاً أغنياء وفقراء حكاماً وثواراً يأكلون من «فضل القيمة» الذي كانت تشكله المقتلقات والمخزاج والجزية

ويؤخذ فيما دام الفقراء الثوار - وزعمائهم لم يكونوا فقراء مثلهم - يرون بأنهم من ان فقرهم راجع إلى «سوء التوزيع»، فإن معارضتهم ستجبه إلى من يقوم به، وبالتالي إلى الخليفة بوصفه المسؤول الأول والأخير. وهكذا التفت المعارضة في المركز التي كان من رموزها طلحة والزبير، وكان من كبار الأعيان، والتي كان يحركها كما قلنا الطموح إلى الحصول على عثمان، التفت هذه المعارضة مع الثورة القادمة من «الأطراف»، التي كان يحركها بمصاد المعطاء وعدم كفايته، لا من أجل حصص الأهداف، بل فقط يعامل الاشتراك في الخصم وهكذا فيمجرد ما تبين لطلحة والزبير أن علياً الذي تولي الخلافة لن يسير في ركبهما، وأنه بالعكس من ذلك يحاط بالثوار من كل جهة، لم يترددا في إعلان الحرب ضده باسم المطالبة بدم الخصم المقتلج: عثمان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى «الوهم الاجتماعي» في ذلك العصر فوق ما يمتثل في «العوغاء» و«الأعراب» - حسب تعبير مصادرنا التاريخية - الذين كانوا وقود الثورة لم يكونوا يقرأون فقرهم في غنى الأغنياء، بل كل ما كان يشغلهم هو الحصول من الأغنياء أنفسهم، سواء الذين هم داخل السلطة أم الذين هم خارجها، على الأعطيات. وما أن الأغنياء الذين هم داخل السلطة، أي عثمان والأمويون، هم المسؤولون عن «التوزيع»، وبالتالي الممارسون لـ «الظلم»، فإن الأغنياء الذين هم خارج السلطة يصبحون عظم الأنظار، أنظار الفقراء، لا كخصوم طغيان بل كمصدر لـ «المعطاء» (الكرم والسخاء)، وكمرشحين لتولي السلطة. ومن هنا ارتبطت «العلماء» و«الحفظة» من المعارضة في الأطراف برموز المعارضة في المركز: «العلماء» تأمل في عطائهم الماجل (كرم وسخاء) و«الحفظة» تطمح في «العمل» لهم - موظفين كباراً - عندما يتمكنون من الاستيلاء على السلطة. أما أن يطمح زعماء الثورة في «الأطراف» إلى الاستيلاء على السلطة/الخليفة هم أنفسهم، فهذا ما كان يقع خارج «الفكر فيه» يومئذ. كل ما كانوا يأملونه ويصطلون من أجله هو أن يتولى الخلافة هذا الرمز أو ذلك من الرموز التي كانوا مرتبطين بها، وكانوا ثلاثة: علي والزبير وطلحة.

هذه الملاحظات ضرورية - فيما نعتقد - لفهم مضمون بعض الروايات التي تتحدث عن علاقة المعارضة في الأطراف بزعماء المعارضة في المركز. من ذلك مثلاً هذا النص الهام. ولكن المضلل بدون استحضار للملاحظات السابقة - التي يرويه الطبري والذي جاء فيه: ولم تضر سنة من إمامة عثمان حتى اتحد رجال من قريش أموالاً في الأمصار [وعلى رأسهم طلحة والزبير كما رأينا] وانقطع الناس إليهم، وثبتوا سبع سنين [الأولى من خلافة عثمان والتي لم تظهر فيها الانتفاضات ضده] كل قوم يحزن أن يل صاحبهم... فاستألفوا حُسْر عثمان^{٦٧٩}. ولما كانت للزبير وطلحة آملاك وضعيات في كل من الكوفة والبصرة فقد استقطب كل منها المعارضة المحلية في المدينة التي كان له فيها

(٦٧٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

أملاك ومخاليث ومعوذ، وهكذا: «كأن هوى أهل البصرة مع طلحة وهوى أهل الكوفة مع الربيع»^(٩١) ولم يكن هذا الهوى عن مبدأ و«عقيلة» بل إنما كان طمعاً في وريثة. يتضح ذلك بحلّاه من موقفه، أنصار طلحة لما قدم الثوار إلى المدينة، فقد أحاطوا بمنزله وكان يدعوا لنفسه ضد عثمان، فاشتكى منه هذا الأخير إلى علي، فذهب علي إلى بيت المال وفرق ما فيه على الناس، وقال أصحاب طلحة منه فصرفوا عنه، فلما علم عثمان بالنتيجة حمد علي ما فعل^(٩٢) أما علي بن أبي طالب فقد كان رمزاً على مستوى «العقيلة» بالنسبة لرجال المعارضة في المدينة من جماعة «المبصعين» وعمل رأسهم حماد بن ياسر، كما كان رمزاً للثوار من أهل مصر وهم في حلقتهم من كثرة وعك باليمن الذين كان ميلهم إليه تجلده جملة عوامل سخرتها في العمل القادم.

ومع أن علي بن أبي طالب كان يمي مركزه هذا ويتصرف على هذا الأساس من معارضته لعثمان كان يشوبها نوع من التردد. أما طلحة والزبير فتجمع المصادر أنها كان المحركين المباشرين للثورة على عثمان وأنها كانت من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو «للمجاهدين» إلى القدوم إلى المدينة. ونصها كما يلي:

«من المهاجرين الأولين وبنو النضير إلى من مصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بُدِّلَ وسنة رسول الله هُجِرَتْ وأحكام الخليفة قد بدلت، فتشدد الله من قرا كتابنا من بنية أصحاب رسول الله والتابعين بحسان إلا أنقل علينا وأخذ الحق لنا وأعطاه، فاجعلوا لنا قليباً على حقا واستنوني على ذلك وحمل بيننا وبين أمرنا»^(٩٣) وقد واجه الأشتر الحمصي، زعيم ثوار الكوفة الذي أصبحت له الكلمة العليا بين الثوار في المدينة، واجه طلحة بهذه الرسالة أمام الناس فلم ينكرها ولم يكن طلحة يخفي تحريضه للثوار على عثمان وهم في المدينة بل كان «يمرض الفريقين» (أهل الكوفة وأهل البصرة) جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لهم: أي عثمان لا يزال بما حصرتموه، وهو يدخل إليه الطعام والشراب، فاندفعوا لله أن يدخل عليه. وعندما ناداه عثمان وأخذ يشكو إليه من الحصار رد عليه قائلاً: «لأنك بدلت وغيرت»^(٩٤) ولم يكن عثمان يملك أمام هذا إلا أن يدعو: «اللهم اكفني طلحة بن عبيد الله، فإنه حل علي هؤلاء وألهم»^(٩٥).

أما علي بن أبي طالب فمن الصعب الإمساك بحقيقة موقفه. فإذا كانت بعض المصادر، مصادر «الخوارج» على الخصوص، تبرز اشتراك علي في تحريض الناس على عثمان وعلى قتاله^(٩٦) فإن المصادر الأخرى، الشيعة منها والسنية، تتجنب اتهام علي بن أبي طالب بذلك وتجتهد في إبراز دوره كوسيط بين عثمان والثوار من كملجاً يركس إليه عثمان كلياً اشتد

(٩١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩٢) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ١، ص ٢٥، والطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٩٣) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.

(٩٤) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٩٥) أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي القلواني، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الإسلامية نشرها

محمد بن عبد الحليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

عليه الأمر. واجبالاً تقدم المصادر موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان بصورة تعبد من مصموم المثل المائل. «لم أمر بها ولم تسوي» وهذا ما يؤكد شعور عثمان براءه لهذا خطبه في المسجد أمام الناس بقوله: «والله يا أبا الحس ما أدري انتهى موتك أم انتهى حياتك» والله لئن مات ما أحب أن ألقى بصفك لعرك، لآتي لا أجد منك خلفاً ولئن حبيب لا أهدم مدعيك بحدك مسلماً وعصباً ويحلف كهما وملجأ، لا يعني منه إلا مكانه منك ومكانك منه. قلنا كالأبى العلق من أبيه، إن مات صبيحته وإن عاش عقه فلما سلم سالم وإما حرب فمحطوب، فلا تهللي بين السماء والأرض، فإنت والله إن قتلتني لا تجد مني خلفاً، ولئن قتلتك لا أجد منك خلفاً، ولئن يلى أمر هذه الأمة بيدي، منه» وتقول الرواية إن علياً كان يشكو من وجع، وكان معصوب الرأس، فباقتصر في جوابه علي القول: «إن مما تكلمت به لجواباً، ولكني عن جوابك مشغول بوجع رأسي»^{٩٦} وسواء بطن عثمان فعلاً بتلك العبارات أو أنها إنما وضعت على لسانه فلما تعبر فعلاً عن العموص الذي كان يكتنف موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان، وهو نفس العموص الذي سيلزم موقفه براء قتلة عثمان الذين كان يطالب معاوية بالاعتصاص منهم والذين كانوا في صفوف علي.

مثل هذا العموص إذا ما قرئ، قراءة سياسية فإنه لا يدل إلا على شيء واحد وهو عدم التأكيد من «ميزان القوى» في أي اتجاه هو؟ وهذا في الحقيقة ما يصر موقف الرموز الثلاثة. علي والزبير وطلحة لقد كانوا جميعاً ضد عثمان ومع الثوار، ولكن لم يكتفوا متفقين على ترتيب الأمور بينهم. كان كل منهم يريد لها لنفسه، ولكن لم يكن أي منهم قادراً على حسم الأمر لصالحه وبمفرده. ولذلك سلكوا جميعاً سياسة «اترك الثمرة إلى أن تسقط من تلقاء نفسها». وعندما «سقطت» وقتل عثمان في ظروف من المرح والموسى وبائع «الناس» علي بن أبي طالب في ظروف هيمن عليها التردد والخوف، ويبدو أن الثوار من اليمين هم الذين فرضوا ذلك عليه وعلى الناس^{٩٧}، عندما حدث ذلك اصباح كل من الزبير وطلحة فبايع علي وفي نفس كل منهما «شيء». وتذكر الروايات أنها ذهبا إليه بعد الفراغ من البيعة وقال له: «من أدري هل ما بيمالك يا أمير المؤمنين» قال نعم، هل المسح والطاعة، وهل ما يهتتم به أبا بكر وعمر وعثمان فقال لا ولكن بيمالك هل أنا شريكك في الأمر؟ ونضيف الرواية: «وكان الزبير لا يشك في ولاية العراف وطلحة لا يشك في ولاية أبيس» فلما استبان لها أن علياً غير مولجها شيئاً أظهر الشكاة ويقول الراوي إن ابن عباس نصح علياً بأن يولي البصرة للزبير والكوفة لطلحة، ففصحك علي وقال: «ويعك، إن العرافين بها الرجال والأموال، ومنى ثلكا رقاب الناس يستميلان السهم بالطمع، ويضربان الضعيف بالبلاء ويغريان حل الفري بالسلطان»^{٩٨}

٦ -

هنا سيعترف الطرفان، ومستفهم الحدود بينهما كان علي بن أبي طالب ومراً لاوتك الذين وصعوا مأهم. «الفوقه وأصحب إليك والعميد والأمران»، وكان خطباً موصوعياً ودائب

(٩٦) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ٢، ص ٣٣
(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٩٧.
(٩٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١ - ٥٢.

لهم : لقد نشأ صغيراً وكان رفاقه سواء في للرحلة للكية أو في للرحلة للسنية من الدعوة المحمدية هم أولئك «المتحمسون» الذين بقوا معه ومع النبي في مكة، تسومهم قريش أشد العذاب، فلم تكن له «قبيلة» توجه تفكيره ورؤاه ولا كان له حظ من «الغنيمة» سوى ما كان يباله من «المطعم»، وكان يوزعه على الفقراء. وكان حليفاً ذاتياً لهم لأن جميع الدلائل تشير إلى علاقة خاصة كانت له مع اليمانيين في مصر والكوفة عبر أشخاص معينين مثل محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر، وغيرهما، فكان ملتزماً، إذن، بفضيتهم، متقدماً مثلهم لعمال عثمان وللقيمة التي كان يتصرف بها هذا الأخير في المعطاء. ولعلك تجد بيلدر بمجرد أن ولي الخلافة إلى عزل عمال عثمان واسترجاع ما كان قد أقطعه لأقاربه يقول في إحدى الخطب المنسوبة إليه : «إلا أن كل قطعة قطمها عثمان ومال أعطاه من مال الله فهو موقوف على المسلمين في بيت مالهم»^(٩٩)

كان ذلك هو «مطلق الثورة». ولكن هل كان أصحاب علي من الثوار وغيرهم مستعدين لتحمل نتائج هذا المنطق؟

لقد نصحه ابن عباس والمغيرة بن شعبه بالإبقاء على عمال عثمان، ومن ضمنهم معاوية، إلى أن يتمكن من الأمر، على أن يعرهم وهل قامت الثورة إلا من أجل عزهم؟ وبعد انتصاره في حرب الجمل على طلحة والزبير منع جنده من سلب المنهرمين، وعندما قيل له بعض أصحابه، معتزلاً بما أمير المؤمنين كيف حل لنا قتلهم، ولم يحمل لنا سيوفهم وأموالهم قال علي : «ليس على الواحد مني سبي، ولا ينم من أموالهم إلا ما قتلوا به وعليه، فدمروا ما لا يعرفون، والرموا ما يؤمرون». وعندما أحد يوزع ما وجدته في بيت المال بالكوفة قال له بعض رجاله : «يا أمير المؤمنين أعط هؤلاء هذه الأموال وحصل هؤلاء الثروة من العرب وقريش على السوالي، من يخوف خلافة على الناس ورافقه»^(١٠٠) ويقول الرازي : «ولما قتلوا هذا الذي كان معونه يصنع من أئمة، ولما حاشه الناس مهم الدنيا ولما يسمونه، فيها يكذبون» وقالوا له : «عاط هؤلاء الأشراف فداد استقام لك ما تريد عدت إلى حش ما كتب عليه من القسم» فقال علي : «أنا لرب أن أطلب القصر بالجور ليس وليت عليه من الإسلام، فوالله لا أفعل فلك ما لاح في السياء نعم والله لو كان لهم مال لسويت بينهم، ولما هي أموالهم»^(١٠١). ليس هذا وحسب، بل لقد شدد الخناق على عماله من أقاربه وغيرهم في شأن الخراج، فضلاً عن إمساكه يده عن المعطاء، الشيء الذي جعل بعض المؤرخين يصفونه بـ «السلح»

كان طبعاً يناد أن يقوم هذه أصحاب الأموال وأن لا يتحمس لقضيته من كانت تدفعه الرغبة في الحصول على نصيب من «الغنيمة». وهكذا تذكر المصادر أن الذين قاموا

(٩٩) الفيلاني، الكشف والبيان، ص ٥٧

(١٠٠) أبو حنيفة أحمد بن حنبل الديوري، الأخبار الطوال (القاهرة). وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

(١٩٦٠)، ص ١٥١

(١٠١) ابن خزيمة، الإلمة والسياسة، ج ١، ص ١٥٢.

تمويل الحرب التي شنها ضده كل من الزبير وطلحة هم أغنياء قريش وفي مقدمتهم رجلا من كبار التجار هما يعلى بن منية عامل عثمان على اليمن والتاجر الثري، وقد ذكرناه ضمن لائحة الأثرياء من قبل، وعبد الله بن عامر من أقارب عثمان وكان قد ولاء البصرة وبلاد فارس، وقام بفتح مناطق كثيرة في خراسان وما وراء النهر فاجتمعت لديه أموال طائلة، وكان من الأعمال التي قام بها علي إلى عزلهم «فأخذ أموال بيت المال [في البصرة] وتلقى بها طلحة والزبير»^(١٠٢)

هكذا انقسم الأثرياء من الأمويين إلى الرجبين اللذين كلنا من قبل من محركي المعارضة على عثمان. غير أن هذا التحالف الانتهازي لم يدوم طويلاً فالأهداف مختلفة تماماً. لقد كان طلحة والزبير يميلان لنفسيهما، وكان الأمويون يريدونها لأحد أبناء عثمان، ولذلك ما بينوا أن انفصلوا عنها. تروي مصادرنا التاريخية في هذا الصدد أن سعيد بن العاص سأل طلحة والزبير، وهم حيناً في طريقهم إلى البصرة لإعلان الثورة على علي: «إن ظفركما لم يجملان الأمر؟» قالوا: «لا، كبراً لآباءنا» الناس قال: «بل اجعلوه لولد عثمان، فإنكم خرجتم تطالبون دمه» قالوا: «نذع شيوخ المهاجرين [بقتلهم أنفسهم] وجعلها لابنائهم؟» قالوا: «لا» لا لئلا تسعى لإخراجها من بني عبد مناف. ففعل سعيد بن العاص واحداً ومعه رجال قومه وحلفائهم من ثقيف، وهدل رأسهم المغيرة بن شعبه الذي نادى في قومه: «الراي ما رأي سعيد، من كان هنا من ثقب طيرجع، فرجع ومضى الفرم»^(١٠٣). ومضى طلحة والزبير ولم يكونا على وفاق تام، وبقي معها مروان بن الحكم الذي كان يضر شيئاً آخر. وقد ظهر ذلك واضحاً خلال المواجهة مع جيش علي. لقد انتهت الحرب بقتل طلحة، ويقال إن مروان بن الحكم، «المتحالف» معها، هو الذي رمى بهم فوق من فرسه فنرف حتى مات. أما الزبير فقد قتل أحد الثوار من جيش علي بعد ذلك^(١٠٤).

لقد انتصر علي على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها. ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف «الفراء» في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية المامية؟

نحدثنا المصادر التاريخية أنه عندما عاد علي إلى البصرة وباعه أهلها وظرف في بيت المال زاد به سنه ثلث ورواية، ضمتها على من شهد منه الواقعة، فأصاب كل رجل منهم حسنة حسنة. قال لكم إن أنظركم الله عز وجل بلئام مثلها إلى أصطبتكم» ويقول الراوي: «وعاص في ذلك السبب» [أهل اليمن من أنصاره] وطمعوا على علي من وراء وراء^(١٠٥). وعندما ولي عبد الله بن عباس على البصرة وجعل زياداً (ابن أبيه) على الحجاج وبيت المال «أعجلت السنة علياً عن المقام، وأرغموه بمر» (ده)، فارتحل في آثارهم لينقطع عليهم أمراً إن كانوا لراودوه^(١٠٦). لقد عاندوا البصرة مشائس قاصدين مقر إقامتهم بالكوفة فلحق بهم علي لأنه لم يكن يثق بهم، كما تقول الرواية.

(١٠٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٩١

(١٠٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٩.

(١٠٤) الطبري، الأخبار الطوال، ص ١٤٨

(١٠٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٥٩

(١٠٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦٠

كان علي معارضاً لعميان باسم «الحقبة». وعندما يربح بالخلافة، في الظروف المخرجة التي شرحنا، أراد أن يطل مفعول «القبيلة» و«الغنيمة» مرة واحدة ويجعل الأمر كله له «الحقبة». وكان في ذلك نوع من الممارسة اللامبالية في الحياة. لقد كان لا بد، في هذه الحالة، أن تزعزع صموفه ويتقاعس الناس عن النهوض معه. ولقد لقي مشاق وصعوبات في استمهض «الناس» للحروج معه، رغم خطبه البليغة النارية التي عرف كيف يجعلها تنطق بالحق إلى جانبه. ولكن لم يستطع مع ذلك أن يعرض الظلم في معكرو. لقد حرصوا عليه قبول التحكيم، ثم احتجوا عليه لما قبله وأهموه بـ «الكفرة» (= الخيانة لنفسه) وكان ذلك هو موهب الخوارج... أما أتباعه المخلصون له فلقد كان فيهم من يستجيب لطلبه وبلاعه متحمساً، وهذا قليل، وكان منهم من لم يكن مقتنعاً ولا راعياً في القتال من أجل «قضية» لا توظرها «القبيلة» ولا تحركها: «الحقبة».

كان علي بن أبي طالب في أول الأمر رصراً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يهتمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في المظالم»، فأراد هو أن يبقى غليظاً لـ «العدل» الخفي الذي يتمي معه كل اعتبار آخر. فشل علي وكان لا بد أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كـ «عامل محدد وحاسم» هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«الحقبة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر وقبل أن نتعرف على الكمية التي حقق بها معاوية مثل هذا «التوافق»، لا بد من جلاء وصح «الحقبة» وبيان دورها في كل من «الردة» و«الفتنة». إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتي بعد.

الفصل السادس

من الردة إلى الفتنة : العقيدة

- ١ -

تناولنا في الفصلين السابقين دور كل من «الفيلة» و«العقيدة» في ظاهرة «الردة» وفي حوادث «الفتنة» (الثورة على عثمان) فأوضحنا كيف أن «الفيلة» كانت توظف كلاً من الحداثيين وبينما كانت «العقيدة» هي المحرك والمحدد الأساسي، عند نهاية التحليل، ولكن الردة لم تكن ثورة وتمرداً على المستويين المذكورين وحدهما وحسب بل كانت أيضاً تراجعاً وارتداداً عن مستوى «العقيدة»، خصوصاً في الجهات التي نزع منها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماماً مثلما أن «الفتنة» لم تكن مجرد رد فعل ضد استئثار فريش «الفيلة» بأوفر نصيب من «العقيدة» بل كانت كذلك احتجاجاً باسم «العقيدة»، باسم «العقل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر» وبهذا في هذا الفصل أن نوضح دور «العقيدة» في هذين الحداثيين الكبارين اللذين كان هما لأشبارهم وبعثاداتهما دور أساسي في تكوين «العقل السياسي العربي» وتحديد ثوابته ومرجعياته.

لنبدأ بالجنب الأول: «العقيدة» في ظاهرة «الردة»

السؤال الذي يحرص نفسه ابتداءً يمكن صياغته كما يلي: كيف نصبر، كيف نفهم، ظهور مذهبين للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية بمجرد سماعهم خبر مرض النبي ووفاته، وكأنهم كانوا جميعاً على موعد: الأسود العسبي في اليمن ومسيلمة الخثعمي في البصرة وطلحة الأمدي في أسد وعطمان وسجاح النخعي في بني تميم... إلخ؟ يمكن القول إنهم هموا جميعاً يقتلدون «نبي فريش» عمداً (ص) ولكن هذا التهاوت على ادعاء النبوة لا يمكن أن يكون راجعاً إلى عامل التقليد وحده بل لا بد أن يكون مؤسراً على رؤية معينة، رؤية تعبّر لسوة ظاهرة «عادية» يمكن لـ «الناس» جميعاً الانتخاط في سلكها

والرغم أننا إننا عطفنا إلى الحقل الثقافي العام الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبل

البعثة المحمدية فإننا سجده مشغولاً بمسألة «المعرفة»، بالمعنى الغنوصي العرفاني للكلمة، للمعنى الذي يجد أسمى مضامينه في «النسوة» بمعنى «الكشف والإلهام والمعرفة بالعبادة»، ثم يتدرج نزولاً إلى الكهانة والعرافة وما أشبه ذلك. وقد سبق لنا أن درسنا بتعميل هذه الظاهرة في إطلارها العام، إطار الفلسفة الدينية الهرمسية التي انتشرت بعد القرن الثاني الميلادي في الشرق الأوسط كافة والتي كانت مراكزها الرئيسية في الاسكندرية بمصر ثم بأفاميه بإتطاكية بشمال سورية. ومن ههنا المركزين أخذت التيارات الهرمسية تمتد وتتشر لتشمّل المنطقتين بأكملها بما فيها الجزيرة العربية حيث كانت لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن - منطقة عسير الحالية - وشرق الجزيرة - منطقة الخليج الحالية. وبصفة عامة لم تكن بيوت العبادة والمهاكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا صيغة «عامية» للفلسفة الدينية الهرمسية التي يقول عنها مؤرخو الفرق والعلماء المسلمون القدامى إنها تمثل ما تبقى من دين إبراهيم عليه السلام بعد أن أصابه التحريف مع تقادم الزمن. وقد أطلقوا على أصحاب هذه الصيغة العامية و«المبلّغة» من الفلسفة الدينية الهرمسية أسماء: «الصابئة» و«الخريجون» و«الخففاء» واعتبروهم من أتباع أغاديمون وهرمس اللذين قالوا عساهما أنها: شيت واهريس عليها السلام^(١). ومن محرمات الهرمسية واليارات الغنوصية عموماً أنها تعتبر «النسوة» شيئاً في متناول الناس جميعاً. وإذا أصمنا إلى ذلك أن اليهودية في الجزيرة العربية، وكان مركزها الرئيسي في اليمن، كانت قد تهرّمت مثلها مثل النصرانية بالشام وشرق الجزيرة، وأن «التوراة» كانت تبشر بظهور نبي جديد، أدركنا كيف أن الناس جميعاً كانوا مشغولين بمسألة «النسوة» قبل البعثة المحمدية.

فعلماً، لقد عرفت الجزيرة العربية قبل قيام الدعوة المحمدية حركة «دينية» واسعة النطاق أطلق على أصحابها اسم «الخففاء». وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية عنهم بأخبار وحكايات تذكرها بمنالين مختلفة مثل «دلائل النبوة» و«أصل الفترة» عن كان بين المسيح وحمده. ومن كان على دين قبل مبعث النبي... الخ، وهي تتحدث عن نفس الأشخاص تقريباً. والمعطيات التالية تفيدنا في اكتساب تصور أصل عما كانت عليه حال «المبلّغة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام وعند ظهوره، وهي «حال» تفسر، في نظرنا، جوانب هامة من الظاهرة التي نحن بصددتها، ظاهرة ادعاء النبوة زمن «الردة».

من «الخففاء» الذين تذكرهم المصادر: خالد بن سنان العبسي. وقد روى أن النبي مثل عنه فقال: «ذاك نبي أسامة قومه وفي رواية أخرى: جاءت ابنته إلى النبي (ص) وبسطت

(١) محمد حبيب الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي، ١ (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصلان ٨ و ٩.
(٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة - مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٦٢ وما بعدها.

نوبه وقال: ست بي صيحه قومه^(٣). وتقرأ في رواية أخرى: «كنت أنت إلى رسول الله (ص) فسمعت يقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد» فقال: «كف لي يقول هذا»^(٤). كما تذكر المصادر أن «ناراً ظهرت في العرب فالتفتوا بها» وكانت تنقل، وكانت العرب تسمى وتطلب عليها الجوسيه [= عبادة النار] فأحد حاله بن منك مرارة وشد عليها وهو يقول: «بدا بنا، كل هدى، مودة إلى الله الأهل، لأدخلنا وهي تنظر، ولا حرج منها وهي تنفي»، فطافوا^(٥). ويروى عنه كذلك أنه: «لما حضرته الوفاة قال لقومه إن أنا دعيت فإنه ستجي، حاله من حير، يقدحها غير لمر، فيضرب قبري سعافره، فإذا رأيتم ذلك فالتفتوا عني، فربي ساحر فاجبركم بما هو كفى إلى يوم القيامة». فلما مات رأوا ما قال، فأرسلوا أن يخرجوه فكريه ذلك بعضهم وقالوا: «نحلف أن نسب بأننا نبشنا عن ميت لنا»^(٦).

ومن «الحنفاء المشهورين زيد بن عمرو بن نفيل، ابن عم عمرو بن الخطاب» وكان يهرب عن عبادة الأصنام وعلمها فلو لمع به عنه الخطاب سفهاء مكة وساطهم عليه فأنه فكر كهنأ بحراء، وكان يدخل مكة سرأ^(٧)، ثم «خرج إلى الشام بالنس ويطلب في أهل الكتاب الأول دين إبراهيم ويسأل عنه، ولم يزل في ذلك مما يرمعون حتى أتى الموصل والحريرة كلها، ثم تقبل حتى أتى الشام فجال فيها حتى أتى رهباً بيعة من أرض البقاء كان ينتهي إليه علم النصرانية، فيها يزعمون، فسأله عن المسيحية دين إبراهيم فقال الراهب: إنك تسأل من دين ما أنت بواحد من يملكك عليه اليوم لقد درس من علمه وذهب من كان يعرفه، ولكنه قد أفلح خروجي مني وهذا زمانه» ويروى أنه «كان إذا دخل الكعبة قال: ليك خطاً خطاً، فعبداً ورقاً، حل بما علا به إبراهيم وهو قائم، إذ قال أنبي لك عاف راعم، منها نجسي علي جاشم، البر أبلي لا أنحال، وليس مهجر كمن قال»، وأنه كان «يرقب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فحبل ركعة سجدة، ثم يقف هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجراً ولا أصلي له ولا أكل ما دبح له ولا أستقسم بالأزلام ولا أصلي لهذا البيت حتى أموت». وكان يحج فضع بعرفة، وكان يلبي فيقول: «لبيك لا شريك لك ولا ند لك». وروى البخاري وغيره أن النبي (ص) التقى به قبل ابتداء الدعوة للمحمدية، وأنه سئل عنه بعد ذلك، أثناء الدعوة، فقال عنه: «يتم يوم القيامة أمة وحده»^(٨).

ومن هؤلاء أيضاً أمية بن أبي الصلت النخعي (من الطوائف) وكان فاجراً يذهب إلى الشام وينفذ أهل الكنائس من اليهود والنصارى وقرا الكتب، وكان قد علم أن نبياً يبعث من العرب، وكان يقول أشهداً على آراء أهل الديانة يصف فيها السموات والأرض والضمير والملائكة وذكر الأنبياء والبعث والنشور والجنة والنار ويعظم الله عز وجل ويوحده. ولما بلغه ظهور النبي (ص) احتفظ لذلك وناسب وجاء المنية ليسلم فرجع إلى الطائف ومات فيها^(٩). ويقال أنه هو الذي أراده الله تعالى بقوله: «واتل عليهم

(٣) أبو الفداء الخافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٠-١٩٦٦ ص ١٢، ج ١، ص ١٩٦-١٩٧)

(٤) أبو الحسين علي بن الحسين السموقي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عيسى الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤، في ٢ (القاهرة: للكتب التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٦٨، وأبو محمد عبد الله بن مسلم القيرواني في تبيين الإلمة والسلمة (التهمة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٦٧ وما بعدها

(٥) السموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨، وابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٧.

(٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ص ٦٢، والسموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨.

(٧) السموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

(٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٢١-٢٢٦.

(٩) السموقي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

بما الذي تتبعه آياتنا فتصلح منها تتبعه الشيطان فكان من الغالوتين» (الأعراف ١٧٥/٧). ويروى أن
 آدم سميان كان قد وافقه في سفر وحكى عنه فقال: «خرجت أنا وأمية بن أبي الصلت الضمى نجراً إلى
 الشام فكلنا مراك متراً أخذ أمية سفرأ له يقرأ علينا فكانا كذلك حتى نزلنا قريه من هري النصارى معاذره
 وأكرموه ولقدوا له وحبب معهم إلى يومهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبه وألحد ثوبين له لسودين فلبسها
 فقال لي: هل لك يا أبا سميان في عالم من علماء النصارى إليه يتلقى علم الكتاب فقال: «^(١١)» وهناك
 روايات متعلقة تحدثت عن سؤال النبي (ص) عنه، منها واحدة يقول صاحبها: «كتب رد
 لرسول الله (ص) فقال لي: سمعت من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم قال: «فانشئ بيتاً، فلم يزل
 يقول لي كلما أنشدته بيتاً فيه، حتى أنشدته مائة بيت» وفي روايه أخرى أن النبي (ص) قال عنه:
 «كاد أن يسلم»^(١٢).

هذا عن ظاهرة «الحماماء» في غرب الجزيرة العربية والشام حيث كانت توجد مراكز
 دينية مسيحية متهمسة أما في شرق الجزيرة فقد عرفت قبيلة عبد القيس، ومن فروعها بنو
 هبيل، حركة دينية مماثلة ومركراً أو أكثر لهذا النوع من المسيحية المتهمسة. فقد ظهر لديها
 رهبان متهمسون من أمثال وثاب بن البراء الشبي، وريمان بن زيد بن عمرو، وقس بن
 ساعدة الأيادي. وتحفظ لنا المصادر بحكميات وأخبار ومصوص عن هذا الأخير. من ذلك
 هذا النص الذي يروى عن الحسن البصري وقد جاء فيه ما يلي: «كان الجارود بن الملح بن
 حش بن الملح العبدي نصرانياً حسن المعرفة بغير الكتب وتلويلها، علماً بسر الفرس وأخبارها، بصيراً
 بالفلسفة والطب، ظاهر الأدب والأدب، كامل الجمل، ذا ثروة ومال، وأنه قدم على النبي (ص) وألفاً [عنه
 للفرود] في رجال من بني عبد القيس ذوي أراء وألسن، ومهابة وبيان، وحجج وبرهان. فلما قدم على النبي
 (ص) وقف بين يديه وأشار إليه وأتى يقول: «- أنشد أحياناً يفتخر فيها بقومه ويمدح النبي [ثم ناداه النبي
 وتحدث معه فأسلم وأسلم معه أناس من قومه - ثم أنبل عليهم الرسول (ص) فقال أنيكم من يعرف
 قس بن ساعدة الأيادي؟ فقال الجارود: فذاك أبي وأمي كلنا نعرفه - كان قس يا رسول الله سبطاً من أسباط
 العرب... يفتخ بالتمسح على مثل السبع، لا يفره فرار ولا تكتة دلو ولا يستمتع به جمل، كان يلبس
 الأمشاط ويوق السباح، ولا يفر من رهبانية. - وهو القائل يوم حكاظ: شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم
 وحرب، وناس ورطب، وأجاج وحذب، وشوس وأكل، ورياح ولمطر، وليل ونهار، وأثاث ودكور، وبرار
 وبحور، وحب وبيت، وأبد وأمهات، وجمع شتات وأيات إزها أبات، وسور وظلام، وسير وأهدام، ورب
 وأصنام، لقد ضل الأناس، مشومولود، وواد مفلود، وشربة محسود، وفرو وخي، وعسن ومسي، لها لأرباب
 الخلة، ليصطنع العامل حبه وليمتدد الأمل له، كلاً بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أصاب
 وأبدى، وأمت وأسى، وخلق الذكر والأنثى، وب الأعمى والأول، أما بعد - فيما معشر أباد، أين تسود
 وهاد، وأين الآباء والأجداد، وأين العليل والسواد؟ كل له معك، يسم قس برب الماد، وساطع المهاد،
 لتحشرون على الاتفراد، في يوم التباد، إذا تغيغ في الصور، وتشر في الناقور، وأشرفت الأرض، ووعظ الواظ،
 فانتد القانط، وأبصر اللاخط، فربل لمن صلف عن الحق الأشهر، والنور الأزهر، والموغى الأكبر، له يوم
 الفصل، وميران المدل، إذا حكم القدير، وشهد القدير، وبعد التصير، وظهر التصير، فترى في الجنة وفريق
 في السير. - وهو القائل... [ثم قرأ أحياناً له] فقال رسول الله (ص): «مها نبيت فطست ألسه بسوق حكاظ
 حل جل آخر يخطب الناس: اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم قموا، وإذا دعيتم فاقصروا، وقولوا وإذا قسم

(١١) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

فاصلتوا من عاتش مات، ومن مات فانت، وكل ما هو قب آباء مطر وبيات، واحياء والموت، ليل داح، وسبب داب لمرح، وسجود ترهر، ويحار برخر، وصوء وظلام، وليل وآيام، وير وآثم إن في السماء حبراء، وإن في الأرض عواء، يحار فيهن البصر، مهاد موصوع، وسقف مرفوع، وسجود مغور، وسطر لا مغور. ثم قال ما سبب إن الله ديبا هو أحب إليه من دينكم هذا الذي أنتم عليه وهذا رملته ولوانه. ثم قال ما لي أرى الناس يذهبون فلا يرجعون، لرحبوا بالقلم فاقطعوا، أم سركوا قتلوا. ويصيف الراوي قائلاً: «والصب رسول الله (ص) إلى بعض أصحابه فقال: أليكم يزوي شعره لنا؟ قال أبو بكر الصديق: هناك أبي ولبي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث يقول في الداهين الأولين من القرون لنا صاتره». الملح ويضيف الراوي أن النبي قال: «رحم الله قساً، لما أنه سيحدث يوم القيامة أمة وحده»^(١٢).

وكما عرف غرب الجزيرة العربية وشمالها وشرقها مراكز دينية ورياسات من النوع الذي ذكرنا عرفت اليمن كذلك حركة دينية عمالة تظهر فيها «أنبياء» من هذا النوع تذكر المصادر أسماء عدد منهم أمثال: شعيب بن مهند في مهند، وعمر بن الحجر الأبري وصالح بن الحميس وحظلة بن صعوان وأسعد أبو كرب الحميري وغيرهم. وقد تغيرت اليمن في هذا المجال بانتشار اليهودية فيها بل هناك من يذهب إلى أن اليمن تهودت بأسرها^(١٣). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اليهودية في اليمن كانت قد تهرست بعمل الاتصال والاحتكاك بالحياة من جهة وبالفرس من جهة أخرى. وهناك وجهة نظر حديثة تشير إليها بحد، ترى أن بني إسرائيل والهيئة التاريخية للتوارة كانت بشمال اليمن، بمنطقة عسير، وهي منطقة عرفت مراكز دينية وثنية هرمية على جانب كبير من الأهمية، إذ كانت تنافس مكة في دورها كمركز ديني وتجاري، وستحدث عنها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وإذا نحن عدنا الآن ونظروا إلى ظاهرة الردة في ضوء المعطيات التي اتينا على ذكرها، خصوصاً منها ظاهرة «الحنفاء» والرياسات المتهمة، إضافة إلى الكهانة التي كانت منتشرة في جميع جهات الجزيرة العربية، أمكننا أن نتصور أن القبائل العربية كانت تنظر إلى الدعوة المحمدية بوصفها ظاهرة «عادية» تدخل في إطار تلك الحركة الدينية، حركة «الحنفاء» التي ميزت تلك الحقبة من الزمن، والتي لم تكن قد حققت انفصالاً تاماً عن الرهبة المسيحية، ولا كانت تتميز بما من شأنه أن يحمل الناس على اعتبار «النبوة» شيئاً والكهانة شيئاً آخر. وبذلك فما أن شاع خبر مرض النبي (ص) حتى قام كهان في كل منطقة بالجزيرة يدعون البوة ويفودون فرائدهم للمرو، تقليداً للدعوة المحمدية. والسؤال الذي يفرص منه الآن، وقد نمرنا على إطار الظاهرة، ظاهرة الردة، وحقلها الديني والثقافي، هو التالي: ما مدى الخطورة التي كانت تشكلها ظاهرة لدعاء النبوة هذه على الدعوة المحمدية، وما هو المصمود الديني الذي كانت تروح له، ثم ما هي أن يكون قد «بقى» منها، على مستوى «المضيفة»، وكان له حضور ما في المراحل اللاحقة؟

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تلويح اليعقوبي، ج ٢ (بيروت: دار التراث للشر،

١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٩٨.

سؤال مضاعف متشعب منحلول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

- ٢ -

إن المعطيات التي أوردناها قبل حول حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الدعوة للمحمدية وأثناءها، من جهة، إضافة إلى علاقات التنافس والصراع التي كانت سائدة بين عرب الجزيرة (قرش) وبين شرقها (ربيعة) وجنوبها (اليمن)، من جهة أخرى، تجعلنا ندرك كيف أنه كان من الطبيعي تماماً أن يهتم النبي (ص) اهتماماً بظاهرة ادعاء النبوة منذ ابتداء نزول الوحي عليه. فلم تكن قرش وحدها هي التي رأت في نبوته غمطاً من الكهانة والسحر بل إن الكهان والسحرة أنفسهم، في مختلف أنحاء الجزيرة العربية، لا بد أن يكونوا قد مطروا إليه بالانتظار معه، وبالتالي فإن أي نجاح يحققه لا بد أن يعرهم على تطلعه، الشيء الذي كان سيتيح عنه لبس وخطأ. كان هناك إذن ما يبرر اهتمام النبي (ص) بهذا الموضوع وما يدفعه إلى الانشغال، بصورة خاصة، بمراكز الوثنية والرهبة الهرمسية التي كانت نشطة ومزدهرة في الجنوب والشرق، فضلاً عن الحجاز.

هناك عدة أحداث نبوية تنقل إلينا اهتمام النبي واشتغاله بتلك المراكز منذ وقت مبكر ففي البخاري أن النبي (ص) قال: «رايت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهي [وهي واقفاي] إلى أنها البهجة أو عجر، فإذا هي المدينة بئرب»^(١٤) وفي حديث آخر رواه البخاري من طرق متعددة، وبعبارة متقاربة أن النبي (ص) قال: «يسا أنا سائم اثبت بخزائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبرا علي [وفي رواية أخرى: عظمتها وكبرهنها، وفي ثالثة: فاهمني شأهما] فأرسي إلي أن تمصهما، فتصعتهما فلهما، فقولتهما الكدابين اللذين أنا بينهما، صاحب صنعا وصاحب البهجة» وفي رواية أخرى: أحدهما المسي والأخر مسيلمة»^(١٥). وفي حديث آخر رواه البخاري كذلك من طرق متعددة أن النبي (ص) «قام إلى جنب للنبر فقال: ألمنة ها هنا، الفتة ها هنا من حيث يطع فرن الشيطان، أو قال: فرن الشمس»^(١٦) [= الشرق = شرق الجزيرة]

وأصح إذن أنه كان هناك خطر حقيقي على الدعوة المحمدية من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها. وقد تجسم هذا الخطر في حركتين واسعتين، حركة مسيلمة الخففي في الشرق وحركة الأسود الغنصي في الجنوب، ثم قامت على أثرهما حركات أخرى في الشمال الشرقي من الجزيرة كما في وسطها: سجاح التميمية وطلحة الأسدي.

أما مسيلمة، متبوء البهجة ومترجم ثورة بني حنيفة على دولة المدينة، فقد سقت لإشارته إلى أنه كان قد تسمى «الرحمان»، فأطلق عليه «رحمان البهجة»، وأن قريشاً زعمت، في وقت من الأوقات أن النبي (ص) إنما كان يعلمه هذا «الرحمان» (العصل الثالث فقرة ١ -

(١٤) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، [د ت]، ج ٥، ص ٥٤

(١٥) نفس المرجع، ج ٦، ص ٢-٥

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٦، ج ٩، ص ٩٦-٩٧

ب). ويدعو أن مسيلمة كان قد ادعى النبوة، فعلاً، قبل مرض النبي (ص) إذ تذكر المصادر أنه قدم في وفد بني حنيفة إلى المدينة (عام الوفود) وهو يزعم أن النبي سيقاسمه أو يجعل له الأمر من بعده. ففي البخاري عن ابن عباس أنه قال: «قدم مسيلمة الكذاب على رسول الله (ص) فجعل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته وقدمها [= المدينة] في بشر كثير من قومه، فأتى إليه رسول الله (ص) . . وفي يده قلعه حديد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه [وفي رواية أخرى يلحظه مسيلمة بالكلام فقال: «إني خلعت بيتاً وبين الأمر ثم جعلته لك»] فقال [النبي] لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها ولن يدعو امرؤ الله منك، ولكن أردت ليعترفك الله، وإني لأراك النبي لويت به ما وليه»^(١٧) (يشير إلى ما رآه في المنام . الحديث السابق).

وتقول الرواية إن مسيلمة ادعى النبوة وقال لقومه عندما رجع: إني قد أشركت في الأمر مع محمد. ثم أخذ يتصرف على هذا الأساس فبحث رسالة إلى النبي (ص) مع رسولين يقترح فيها نوعاً من الاعتراف المتبادل بينها على أساس أن يكون «نصف الأرض» له والنصف الآخر للنبي (ص)^(١٨). ومن هنا تبدو انتهازية مسيلمة وأنه لم يكن ذا مشروع حقيقي. إن كل ما كان يطلب هو «نصف الأرض» أي شرق الجزيرة بلاد الهامة والبحرين. هذا يبساً لم يقبل النبي (ص)، كما سبق أن ذكرنا، التناقد مع بني شيان، ومعهم النبي بن حارثة لأن هذا الأخير اشترط عليه أن لا تتجاوز الدعوة الحدود التي كان قد فرضها الفرس في العراق، وقد حدث هذا والنبي (ص) لا يزال في مكة في حالة ضيق يحرص نفسه على القبائل^(١٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يخف مسيلمة تقليده للنبي (ص) ومناقضته له وبناء حركته على النمرة القبلية. كان يقول لقومه: «ها بني حنيفة ما جعل الله قريشاً لهم بالنسبة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً يزل على صاحبهم». ويدعو أنه لو أراد أن يجلب الناس إليه بالتحصيف عليهم من الواجبات الدينية، وهكذا تذكر المصادر أنه أحل لقومه الخمر والربو ووضع عنهم الصلاة. وكان يسجع اسجاعاً ويقول إنها قرآن يزل عليه، فكان اتباعه يقرأونه في ميوت العبادة التي كانت لديهم^(٢٠). وكانت لهم حديقة (جنة). قارن لاحقاً). ويدعو أن هذه «الحديقة» كانت محصنة جداً وأنها كانت مقدسة أو فيها أشياء مقدسة (أصنام، أشجار)، فقد تناحروا «الحديقة» عندما ضيق خالد بن الوليد الخناني عليهم، فدخلوها وأعلقوها على أنفسهم ولم يستطع المسلمون اقتحام تحصيناتها إلا بحيلة^(٢١).

(١٧) نفس المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥.

(١٨) انظر نفس الرسالة وجواب النبي عنها في الفصل الأول من هذا القسم.

(١٩) انظر الفصل الثاني، الفقرة ٤.

(٢٠) ما يذكر أن النبي (ص) طلب من وفد بني حنيفة عندما قدموا عليه عام الوفود أن يعموا يعنهم

ويتخذوا مكانها مسجداً. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٥ - ٤٨.

(٢١) انظر التمام في. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨

(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

هذا عن الطابع العام لحركته، أما عن قرآنه - للزعم - فيبدو من النماذج التي تختص بنا بها مصادرها انه كان من غط سجع الكهلان بحلول أن يملك بعض سور القرآن. تذكر المصادر أن أبا بكر طلب من عهد بني حنيفة الذي قدم إليه بعد انهزمهم أن يصرلوا عليه شيئاً من قرآن مسجلة فقالوا: «كان يقول: يا ضفدع بنت الضفدعين، بقي لكم نصيب، لا إلهة تكفرون، ولا الشارب تمسين. راسك في الله وذنبيك في الطين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قریشاً قوماً يمدون». وقرأوا أيضاً قوله: «واليدرات روعاً، والخاصات حصداً، والذاريات صفداً، والطاحات طحداً، والخيرات غيراً والثلوثات ثرداً، واللاقيات فقداً، لعالة وسمداً، لقد غطيتكم على أهل الوبر، وما سبتكم أهل بدر، رحيتمكم فاصموا والمسر فافروا، والباغي فافروا». وأيضاً: «والليل وما الليل، له رنوم طويل» وأيضاً: «والليل الداس، والذب الحاس، ما قطعت أمد من رطب ولا يابس»^(٢٢)

وعندما تنبأت سجاح التميمية اتجهت باتباعها إلى البهامة وقالت لهم: «عليكم بالبهامة، ودموا دمع البهامة، فإنها حرة صرامة، لا يملككم بعدها ملامة» فبلغ ذلك مسيلمة فحاف أن هو انشغل بها أن يعلب عليه جيش المسلمين، وكان ذلك في أوائل الحملة عليه، فطلب لقاءها وقال لها: «لنا نصف الأرض وكان لقريش نصفها، لو عدلت، وقد رد الله عليك نصف الذي ردت قریش فحياتك به» فقالت: «لا يرد النصف إلا من حيف، فاحمل النصف إلى جبل تراها كالشهب» فقال مسيلمة: «سمع الله من سجع، وأطعمه بالخبر إذا طمع، ولا رذل امرء في كل سر يمنح، وأكم ربكم صيحاتكم، ومن وحشة خلائكم، ويوم دية نجاكم، عاصياكم عليها من صلوات معشر الأبرار، لا أشقياء ولا ضار، يقومون بالليل ويصومون النهار، لم يركم الكبر، رب العيوم والأطوار». ويحكى أن مسيلمة سأف عند أول لقاء بينهما: «ما أوحى إليك؟» فقالت: «هل تكون النساء يتنزلن؟ ولكن انت قل ما أوحى إليك؟» فقال أوحى إلي: ألم ير إلى ربك كيف فعل بالليل، أخرج منها سدة نحر، من بين صعد وحشي» فقالت وماذا أيضاً؟ قال أوحى إلي: إن الله خلق الماء ثلثاً، فجعل الرجل من لزوجاً، فوَلَجَ فيه من ماء ليلجاً، ثم نخرجها إذا شدة الخراج، فيستن لنا سداً لئلا يجاف. قالت: «أشهد أنك مبي» قال: «هن لك أن تخرجك فاكل نسومي ولومك العرب». قالت: «نعم». وتقول الرواية إنه تزوجها وأقامت عنده ثلاثة أيام ثم عادت إلى أهلها فسألوها عن الصديق الذي قدم لها فقالت لهم: «لا شيء» فقالوا: «ارجعي، فبيح بمنك أن ترجعي بغير صداق». فرجعت وطلبت صداقاً فأمر مؤذنها أن يؤد في الناس: «إن مسيلمة بن حبيب رسول الله قد وضع عليكم صلواتي مما أتاكم به محمد صلاة المشاة الأخر، وصلاة الصجرة»^(٢٣).

يكاد يكون ما تقدم هو كل ما نقله لنا مصادرها من أخبار مسيلمة ومضمون بيوته وقرآنه ومع ذلك فإن حظه من اهتمامها كان أكبر من حظ مدعي النبوة الآخرين: طليحة الأسدي، سجاح التميمية، الأسود الغنصي، ذي التاج (بهمان)... نعم لقد لوردت المصادر التاريخية تفاصيل وافية عن الجانب السيلسي والحري في حركة هؤلاء ولكنها أهملت جانب «العقيدة»، نحن لا نعتز بها إلا على بضع مسجعات للأسود الغنصي وطليحة، وهي لا تصرف في شيء عن سجاجات مسيلمة من ذلك ما يروى لطليحة من أنه كان يقول: «والخيام

(٢٢) ابن كثير، غرر الخرج، ج ٦، ص ٢٢١.

(٢٣) الطبري، قصص الخرج، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

والبيات، والعبود الصوام، قد صمى قبلكم بالصوام، ليسكن ملكنا العراق والشام»، وأنه قال لأصحابه وهم يسمعون لمواجهه جيش المسلمين: «أمرت أن تصنعوا رجليّ ذات عري، يرمي الله بها من رمي»، يروي عليها من هوى»^(٢٤) وكان يدعي هو الآخر أن جبريل يأتيه بالوحي، وفي خبر آخر أنه بعث ابن أخيه إلى النبي (ص) يدعوهم إلى المواجهة ويخبره خبره وأن الذي يأتيه بالوحي هو ذو النون^(٢٥) «كان يلزمهم ترك السجود في الصلاة ويقول: إن الله لا يصنع ينصر وجوهكم وتفتح أدياركم شيئاً، فذكروا الله، فاعلموه بهيمة»^(٢٦)

وأما الأسود العسبي، وهو من قبيلة عس التي ينتمي إليها أيضاً عمار بن ياسر الصحابي المعروف، وهي من هروع قبيلة مدحج اليمية التي كانت تسكن شمال وسط اليمن، فتؤكد مصادرنا على عنصر الكهانة في شخصيته: «كان الأسود كاهناً شعباً، وكان يرمي الأعاجيب، وسي قلوب من سمع منقطه. وكان أول ما خرج أن خرج من كهف جبال، وهي كانت داره وبها ولد ونشأ [يفتح قريباً من جهران إلى الجنوب] وكان قد كتب إلى النبي يخبره بظلمه واستبداده على جماعته»^(٢٧)، وكان يسمى نفسه «رحمن اليم» مثلاً كان مسيحية يدعوهم «رحمان اليمامة»، وكان يدعي أن ملكين يأتيانه بالوحي، أحدهما سحيق والآخر شقيق. وتذكر له بعض المصادر السحيمات التالية: «والناسات عيساً، والدارسات درساً، يمجون جمعاً وفراشاً، على قلائص يهش وصفر»^(٢٨).

وبعد، فإذا يمكن أن نستخلصه من هذه الأخبار والنصوص عن مضمون «العقيدة» التي كان يروج لها ادعاء النبوة هؤلاء؟

أ- لعل أول ما يلفت النظر هو أن هؤلاء المنتسبين كانوا أقل مستوى في مجتمعهم وعقدتهم من أولئك «الحنفاء» والرهبان المنهرسين الذين تحدثنا عنهم. لقد كانوا أقرب إلى لكهان منهم إلى أي شيء آخر. ومع ذلك يجب أن لا نغفل من أهمية ادعائهم النبوة بالنسبة لحركة الردة. لقد كان لا بد من نمشة المحيال الحسامي في قبايلهم، ولم يكن التركيز على «النعرة القبلية» ليكفي وحده بل كان لا بد من ربطها بشيء «مقدس» يقع في مستوى أهل، مستوى «العقيدة»، حتى يمتد في الإمكان تجاوز الصراعات داخل «القبيلة» من جهة واستمالة «العامة» وتعبئتها من جهة ثانية. وإذا أضفنا إلى هذا أن القبائل العربية لم تكن آنذاك تعرف عن الإسلام إلا ما كان ينقل شعوباً من أخبار مقتصة عن النبي وشذرات من القرآن، لا بد أن يكون قد دخلها ما يداخل مثل هذا النقل العامي ضالة، وأخذنا بعين الاعتبار حال «العقيدة» عموماً في الجزيرة العربية آنذاك، أمكننا أن نتصور أن اتساع هؤلاء من «شعوب

(٢٤) نصر المرحوم، ج ٢، ص ٢٦٤

(٢٥) نصر المرحوم، ج ٢، ص ٢٢٥

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٢٣٢

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢٨) أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، عقيدة ختم النبوة (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ١٧٥

الناس، على الأقل، كانوا يؤمنون بهم كـ «أنبياء»، أو ككهان / أنبياء، إذ لم يكونوا يعرفون نموذجاً آخر، حتى يقارنوا ويكتشفوا طابع الاصطناع في نبوة هؤلاء الأدعياء.

ب - وما بلغت النظر أيضاً في نبوة هؤلاء أنهم إذ عملوا على تقليد النبي محمد (ص) للشورى عليه بقوا متخربين في حقيقة الدعوة المحمدية، بصورة ما، عما جعل دعاويهم أنه ما نكون - والانحراف داخل الدعوة المحمدية بها - والخروج صدها. ذلك أنهم لم يعودوا إلى عبادة الأصنام ولا قاموا بالترويج لمعتقدات أخرى مثل المعتقدات المسيحية أو اليهودية أو المعبودية أو اللاتينية، بل لقد بقوا «معتنقين» بجوهر الدعوة المحمدية [«الوحيد»]، فكسروا بتحدثهم عن الله، كإله واحد، وعن «جبريل» كساقط للوحي من الله إليهم ولا تشير مصادرنا التاريخية إلى أي مظهر من مظاهر «الشرك» في دعاويهم. والنعير الوحيد الذي تحدثوا كان يقع على مستوى «الشريعة». إياحة الرى، القصر من عدد الصلوات، أو العاء السجود، أو التحصيف من الصيام الح. وإذا أصمنا إلى هذا ما كان يطبع استجاعتهم من تقليد شكلي للقرآن، أدركنا إلى أي مدى كانوا «يفكرون» داخل الإسلام وليس خارجة، الشيء الذي يدل على عجزهم عن الاتيان بشيء «جديد»

ج - على أن أهمية هؤلاء لا تكس فيها جاموا به من حقيقة أو شريعة ولا في مدى نجاحهم في تقليد النموذج المحمدي، إن أهمية هذه الظاهرة بالنسبة لموضوعنا كانت في «مستقبل»ها، فيما «تبقى» منها، وليس في «حاضر»ها ولا فيما حفته أو لم تحفته. إن ظاهرة ادعاء النبوة هذه، إذا كانت استمراراً لحال «المقبلة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فهي من ناحية أخرى تشكل، بمعنى ما من الماضي، سابقة لظواهر مماثلة متحدث داخل الإسلام ولحقت رابته، في العصر الأموي خاصة. إن القبائل التي كانت قد ارتدت وقام فيها أدعياء للنبوة قد انحصرت بالقوة كما بينا، ولم يهي على إحصاءها سوى نحو ستة حتى جنتها عمر بن الخطاب للفتح صدقت «عسكراً» مشغولاً بالقتال وتوابعه وغنائمه. وعندما استقر بها الحال في الكوفة والبصرة ومصر... الخ بدأت «المعتقدات القديمة» تطل برأسها من بين صفوفها على لسان رجال لم يكونوا يختلفون كثيراً عن نموذج الكاهن المنسي كمسيلة وغيره، بل كان منهم من عمد إلى ما كان قد عمد إليه مسيلة من إدخال تعديلات على اللوائح الدينية فكان منهم من عدل في الصلاة والصيام والحج والزكاة وكان منهم من أحل الخمر والرى. الح مما مستعرض إليه عبد حديثنا عن «ميولوجيا الإمامة» في فصل قادم ولم تكن ظاهرة دعاء النبوة، التي عبرت عن منافاة القبائل العربية لقريش، هي وحدها التي انتعشت داخل «دار الإسلام» لتعبر عن «المعتقدات القديمة» وحال «العقيدة» فيل الدعوة المحمدية وأثناءها، بل لقد كان لـ «الموروث» الوثني، خصوصاً تراث «الكعبة اليبانية»، نوع آخر من الحضور كان أقوى وأكثر تأثيراً، ليس فقط رمى «الردة» بل أيضاً رمى «الفتنة» وما تلاها من أحداث في العصر الأموي

إنه «موروث» يسحق ما أن تقف عنده قليلاً

نحاول هذه الفقرة والتي تلها أن نجيب عن سؤال أعتقد أنه يتوقف عليه جلاء كثير من الجوانب التي تخص «الحقبة» زمن الثورة على عثمان أولاً، ثم على عهد خلافة علي بن أبي طالب ثانياً، ومكيفة أنحص على عهد الأمويين ثالثاً، من أيام معلومة إلى قيام الدولة العباسية. يتعلق الأمر بذلك الطور الرئيسي الذي كان للقبائل اليمنية في جميع تلك الأحداث، ليس على مستوى «القبيلة» و«الفتية» وحسب، وهذا ما عرضنا له في الفصلين السابقين، بل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، على مستوى «الحقبة» نفسها. إن جميع من له الملم بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية، أو بعضها على الأقل (المصادر المسية عموماً)، تجعل «الفتية» زمن عثمان من تدبير شخص اسمه «عبد الله بن سبأ» الذي قيل إنه يهودي من اليمن، كما تجعله مصدراً لـ «الخلوة» في حق علي بن أبي طالب، وبالتالي المرجحة الأولى للفكر الشيعي. وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية اسم «السبية» نسبة إلى عبد الله بن سبأ هذا، ومن وراء اسمه إلى القبائل اليمنية ككل. أما علا الشبهة الذين ظهروا بأعداد لافتة للظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل يمني ويروجون لـ «مفائده» ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى «ابن سبأ».

ولإلقاء أكثر ما يمكن من الضوء على هذا الموضوع الذي لا تحفى أهميته نبداً بتقديم المعطيات التالية، ونعتذر للقارئ عما سينخلل العرض من استطرادات لا نشك في أنه سيكتشف بنفسه أهميتها وبالتالي سيجد ما يبررها.

يذكر المفسرون والمهتمون بـ «أسباب النزول» أن فروة بن مسيك لما قدم على رسول الله (ص) عام الفود، قال للنبي: يا نبي الله إن سبأ قوم كان لهم في الجاهلية عز واني أخطى أن يرتدوا عن الإسلام، أفأقاتلهم؟ فقال: ما أشرت فيهم بشيء بعد، فنزل قوله تعالى^{١٧٠}: «لقد كان لسبأ في سكنهم أنة، جهاد من بين يديك» كانوا من رزق ربكم واشكروا له. بلدة طيبة ورب غفور فاحضروها فأمسكوا عليها سبل الحرم وعلانهم بجنتهم جبين فوالق أكل خط وائل وهي من سدر قليل. ذلك جزيتهم بما كفروا، وهل نجزي إلا الكفورة» (سبأ ١٥ - ١٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر البخاري أن جرير بن عبد الله البجلي (من قبيلة بجيلة التي كانت تعبد ذا الخلصة، هي وقبائل أخرى)، وكان صحابياً مرموقاً، قال: «قال لي رسول الله (ص)، ألا تريجي من ذي الخلصة؟ قلت: بل فأنطلقت في حسين ومائة فارس. وكان ذو الخلصة بيتاً بالمين لحسم وسيلة فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، [وفي رواية أخرى: ويسمى الكعبة البيضاء] قال [الراوي] فأتانا فحرقها بالنار وكسرها، قال ولا قدم جرير اليمن كان يا رجل يستقسم بالأزلام بها^{١٧١}. وكان ذو الخلصة هذا يهضمون به الكعبة التي بمكة ويقولون التي بمكة الكعبة الشامية [لوقوعها

(٢٩) جلال الدين محمد بن أحمد الحلبي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تضم الجلائن، وبهذه باب النزول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٦٦٠.
(٣٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

شمالاً جهة الشام] وليتهم الكعبة البنية^(٣١). وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال «لا تقوم الساعة حتى تعطرب إلباب نساء دوس على ذي الخلفة»^(٣٢) (دوس: قبيلة كانت تسكن حيث كان يوجد دو الخلفة هذا. ومعنى الحديث لا تقوم الساعة حتى تعود نساء دوس للظواف على الكعبة البنية كما كن يفعلن من وأهل الناحية قبل الإسلام). وفي هذا السياق مذكر ما سرور عن أبي هريرة من أنه قال «لما أسلمت قال لي رسول الله (ص) عن قلب من دوس موضع يده عن حبه وقال ما كنت أرى أن في دوس رجلاً فيه خير»^(٣٣) وعندما قدم على النبي (ص) وقد أراد وعلى رأسهم صرد بن عبد الله أقهر النبي (ص) على قومه وأمره أن يجاهد من أسلم من أهل بيته لفشركين من قبائل اليمن فخرج «حق نزل بجرحي وهي يومئذ مدينة معلقة وفيها مقاتل ليس، وقد صوت إليهم حثهم فدخلوا معها حين سمعوا بدخول المسلمين فحاصروا في قلاعها فحاصروهم المسلمون قريب من شهر ثم تركوهم، فخرجوا من حصونهم، ثم عطف عليهم المسلمون هزموهم»^(٣٤) ويذكر المؤرخون أن قبيلة حثهم كانت قد ارتدت زمن أبي بكر وعادت إلى عبادة ذي الخلفة، فبعث أبو بكر عبد الله بن جبريل إليهم وأمره أن يدعو من قومه من ثبت على أمر الله وأن يأت حثهم لمقاتل من خرج ضيماً لذي الخلفة ومن أراد اعلانه»^(٣٥) لتضف آخراً، وليس آخراً، «حديث القحطاني» فقد روى البخاري أن النبي (ص) قال «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بمصاة»^(٣٦) وكان أهل كتلة، الذين كانوا يسكنون شمال اليمن في المنطقة هها التي كان فيها دو الخلفة وكانوا عن يعلونه، كان أهل كتلة يقولون انه سيظهر فيهم «القحطاني» الذي سيهد إليهم ملكهم الذي لم يكن قد مضى على زواله عند قيام الدعوة المحمدية سوى نحو قرن من الزمان. و«القحطاني» يولون «المهدي» الذي سيروج له غلاة الشيعة كما سري

هذه المعطيات التاريخية: دو الخلفة، أو الكعبة البنية، دوس وحثهم وبجيلة، والقلاع المحصنة، والقحطاني، وملك أهل كتلة، ستجد ما يبرر إدراجها هنا، هكذا بعضها بجوار بعض، في الحقائق التاريخية التي أماطت اللثام عنها كشوف تاريخية وأثرية حديثة، يورد عنها فيما يلي بعض البيانات، في إطار استطراد قد لا يحلو من فائدة.

الاكتشاف الأول يتعلق بوجود بنايات ذي الخلفة قائمة إلى العشرينات من هذا القرن، ولا زالت آثاره موجودة إلى اليوم. كتب محقق كتاب أخبار مكة للأردني تعليقاً صافياً حول صم ذي الخلفة كشف فيه عن حقائق عامة توجرها فيما يلي: بدأ المحقق بسرد ما ورد في موضوع ذي الخلفة عند المؤلفين القدامى. ففي الأندري نقلاً عن ابن اسحاق أن همرد بن لحي نصب ذا الخلفة في أصل مكة. وهمرو بن لحي هذا هو الذي تقول عنه

(٣١) ابن كتي، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٣٢) البخاري، نفس المرجع، ج ٩، ص ١٠٥.

(٣٣) ابن كتي، نفس المرجع، ج ٨، ص ١٠٧.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٦.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٥.

(٣٦) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠.

مصادرها التاريخية انه هو الذي جاء بالأصنام من الشام ونصبها في الجزيرة العربية^(٣٦) وعند ابن الكلبي: «هو الخليفة «مرود يضاء مقوش عليها كهيئة الناج، وكانت بين مكة واليمن على مسيره سبع ليال من مكة، وكان مدنها من ايامه من باهلة من أعصر، وكانت تعظمها خشم وبجيلة ولزد السراء ومن فارهم من طلي العرب من هوازن ومن كان بلادهم من العرب بناله» (كتاب الأصنام ص ٣٤ - ٣٦) وفي معجم ياقوت، إصنافه إلى ما تقدم، أن ذا الخليفة «صم في ديار دوس» وقيل كان ذو الخليفة يسمى الكعبة البهائية، واليب الخرام الكعبة الشامية». وفي لسان العرب لابن منظور «دوس الخليفة موضع يقال إنه بيت الختم كان يدعى كعبة البهامة». وفي تاج العروس للريدي: «كان يدعى بكعبة البهامة وبمال له كعبة البهامة» وبعد أن يذكر المحقق حديث ذي الخليفة ثم حديث مساء دوس اللذين ذكرناهما قبل ينتهي إلى تقرير ما يلي.

أ - «كانت العرب تتحدث مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدة وحجاب، ويهدى لها كما يهدى للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها وتشرعدها»^(٣٧).

ب - كان ذو الخليفة بيتاً فيه نصب تعبد يقال لها الكعبة... وكانت تسمى أيضاً لكعبة البهائية ويرى المحقق أن تسميتها «كعبة البهامة» وهم أو تحريف من التامخ ونحن لا نستبعد أن تسمى بهذا الاسم أيضاً وأن يكون أهل البهامة أو بعضهم يرجع إلى ذي الخليفة وهو يقع جنوب بلادهم ويرجح المحقق أن يكون ذو الخليفة يسمى أيضاً «الولية» ويذكر أنهم كانوا يستقسمون عنده بالأرلام، كما كانوا يفعلون في مكة، وأن امرأ القيس لكندي، الشاعر المعروف استقسم عنده عندما حرج يطلب ثار أبيه وكانت كندة من القبائل التي تعظم ذا الخليفة.

ج - وبعد أن يذكر المحقق رواية عبد الله بن الجهمي وحديث البخاري حول ذي الخليفة، وقد ذكرناه قبل، يقول: «والذي يبدو لنا أن الجهم لم يقل هل هدم بينان ذي الخليفة لهضامته، أو أنه أكثر هدم قسم منه، أو هدم الأوتان التي كانت فيه وقاه جدران البينان قلعة ذلك أنه حدث في العصور الأخيرة أن بعض القبائل في الجزيرة العربية انتقلت إلى حياتها الجاهلية الأولى بفلسك ببدء الخرافات وعادت إلى التمسح بالأحجار والأشجار وكانت «دوس» ومن يجاورها من القبائل في المنطقة فرجعت إلى ذي الخليفة تنسج بها ويهدى لها وتشرعدها، وكذلك صارت فعل عند شجرة كانت تعظم ذا الخليفة يسمى «الملاء»^(٣٨) ثم يضيف المحقق قائلاً: «ولما استولى جلالة الملك عبد العزيز الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية على الحجاز في عام ١٣٤٣هـ سير حملة لإخضاع القبائل القاطنة في مرارة الحجاز وبعد أن أخضعت الحملة قبائل وهران النازلة في الوادي المعروف باسمها خرجت إلى جبال دوس، وذلك في شهر ربيع الثاني من عام ١٣٤٤هـ [للتوافق ١٩٢٥م] وكان في مسكرة (ثروق) جدران بينان ذي الخليفة لا تزال قائمة وبجانبها شجرة الملاء، فأحرقت الحملة الشجرة وهدمت البيت ودمت

(٣٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرين]، سلسلة قراءات الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٧٦.
(٣٨) النص منقول عن ابن اسحق في نفس المرجع، ج ١، ص ٨٣.
(٣٩) انظر رشدي الصالح ملخص في أبو الوليد محمد بن عبد الله الأوزقي، أعظم مكة (مروت، دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٣٧٤.

سأفحصه إلى الوادي صغرى بعد ذلك وسمها واتقطع أثرها . ويقول أحد الذين رافقوا الحملة إن بيلاد ذي الخليفة كان صخياً بحيث لا يقوى على حزقة الحجر الواحد منه فقل من أربعمين شخصاً وأن مثاقه مثل على مهاره وحقق في البقاء . وقال لنا أحد شيوخ بني وهران إن بيلاد ذي الخليفة كان تاماً ، ولا أسرى الإمام سعود الكبير على عسير في الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجري . هدم قسماً منه وبقيت جدرانها قائمة إلى عام ١٣٤٤هـ كما ذكرناه

د- أطلقت العرب اسم ذي الخليفة على قرية ثروف المذكورة وكانوا يسمونها أيضاً «الوبية» و«الملاء» ، وهي اسم للشجرة المشار إليها قبل والمعروفة بالبصاء كذلك ومن هنا يتضح - في نظر المحقق - خطأ من قال إن ذي الخليفة كان يقع في سالة «فان بيلاد» بعد من جبال دوس مسيرة ثلاثة أيام ، وهي واد كبير تمتد من بلاد خضم الواقعة في الحبوب الشرقي من وادي وهران ، و «فان بيلاد» و«فان بيلاد» كان عتبة نالة تقرب إلى الصحة

هذا عن الاكتشاف الأول أما الاكتشاف الثاني الذي مررد أن يشير إليه هنا فهو يتعلق بـ «قرية» مسبة اليوم بـ «قرية الفلوة» والتي كشف البحث مؤخرًا عن آثار فيها على جانب عظيم من الأهمية ، وذلك من طرف فريق من الباحثين الأثريين على رأسهم عبد الرحمن الطيب الأنصاري ، أستاذ بجامعة الرياض . وقد نشر الأنصاري نتائج أبحاث فريقه في كتاب مصور صدر عن جامعة الرياض سنة ١٩٨٢ ، نقبس منه ما يلي «تقع «قرية» إلى الشمال الشرقي من مدينة وهران في المنطقة التي تتداخل فيها وادي الدواسر وتتقاطع مع جبال طوين عند غرسة جري قاعة سمي بالفلوة . فهي بذلك تقع على الطريق التجاري الذي يربط بين جنوبي الجزيرة العربية وشمالها الشرقي حيث كانت تبدأ القوافل من ممالك سبأ ومعين وفندك وحصر موت وحبر متجهة إلى وهران ومنها إلى «قرية» ومنها إلى الإبلان فاليامة ثم تنجح شرقاً إلى الخليج وشمالاً إلى وادي الرامدين وبلاد الشام ، فهي بذلك تعتبر ممرًا بحريًا والبحريًا هاماً في وسط الجزيرة العربية» . وفي المصادر الإسلامية القديمة أنها «موضع بين عتيق بني عتيق واليس» شمال شرق وهران «وكان تيسلت نزلت ماء عتيقاً يسمى «قرية» إلى جيبه «بدر عتيق» وكنيسة منحوتة في الصخرة» . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى «بعد كتابات جنوب الجزيرة العربية قد أشارت إلى «قرية» وسميها «قرية ذات كهل» . وكهل هذا الذي أشارت إليه تلك الكتابات موجودة آثاره في لربة الفلوة كتابة ورسمًا على منح جبل طويق وعلى جدران سوقها ومنزل سكانها ومبانيهم وتشير هذه المصادر أيضاً إلى أن «قرية» كانت عاصمة لدولة كندة وأن ملوك سبأ وفي وهران قد غروها أكثر من مرة» .

ويضيف الأنصاري قائلاً: «عما سبق يمكن أن نلمح أن أهمية «قرية» تنحصر أولاً في موقعها كمركز وحاجة تسيطر على الطريق التجاري بحيث لا تستطيع القوافل أن تسير دون المرور بها ، وثانياً أنها كانت عاصمة لدولة كان لها دورها في تاريخ الجزيرة العربية منذ ترويع على خمسة قرون هي دولة كندة (من القرن الأول إلى الخامس للميلاد) وثالثاً في أنها تحتوي على قدر كبير من آثار الملوك ، فقد أكتشفت فيها سحراً من سبعة عشر بئراً صخياً كما أنها تقع على وادٍ يفيض بين فترة وأخرى ، مما ساعد على ازدهار الزراعة . . .»

وبعدنا الأنصاري عن آثار «قرية» ذات الأبراج العظيمة والمباني الواسعة حيث توجد مجموعة من التماثيل البرونزية منها تماثيل عثر عليها في مقابرها يذكرنا أحدها بملاسه وطريقة محه - تماثيل التراء وتلمر والحض في سوريا . ومن الآثار التي عثر عليها العربي «شاهد قبر مكتوب بالقلم المسند سنة ١٠٠٠» قبر معلومة بن ربيع من آل (٢) القحطاني ملك قحطان ومندحج - أم الكتابات فهي مستشرة بشكل يمتد على الأعجاب بهذا المجموع للتلمر ، فلاحتنا نجد الكندة في كل أنحاء منها كتابات تشير إلى أسماء بعض المصحات خضرتا على «كهل» مبيودهم الأعظم ، و «قل» و«اللات»

و «عثر - أشرق» و «العري» و «مئة» و «ود» و «شمس» ومن حله أسماء الأعلام. «عيد العري» و «عيد شمس» و «العري» «الح»^(٤٠).

لما الاكتشاف للثالث فينعلق بأطروحة مثيرة قال بها كمال الصليبي صاحب كتاب لتوراة جاءت من جزيرة العرب^(٤١). وفحوى هذه الأطروحة أن «آلية الترجمة للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديداً في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن، وبالسبب فإن بني إسرائيل من شعوب العرب اليافعة لموسى شعوب الخليلية الأولى، وقد نشأت الديانة اليهودية بين ظهرانيهم ثم انتشرت من موطنها الأصلي، ومنه وقب مصر، إلى العراق والشام ومصر وغيرها من بلاد العالم القديم».

وما يحتمل هنا من هذه الأطروحة هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي كمجال تاريخي لبني إسرائيل في جزيرة العرب هي نفس المنطقة التي يقع فيها دو الخليفة، أو الكعبة اليمنية، وهي تمتد إلى الجنوب الشرقي إلى المنطقة التي تقع فيها «قرية» العار و «الرجوع» إلى نصوصه وخرائطة يتبين أن المنطقة التي يحددها لـ «جنان عدن» تقع عبر بعيد من المنطقة التي يوجد فيها موقع ذي الخليفة، منطقة وادي تباله. يقول: «ومكانا هذا ماء وادي تباله المارة بالمدينة تأتي مع سائر روافد [وادي] بشة ونجدي عبر الروش لتفي واحة الجبسة» ثم يصفه قائلاً: «وهذا لما يقوله سمر التكريس [أي التوراة] هو كان ثم يخرج من عدن ليلي الجبسة، ومن هناك ينقسم ليعبر أربعة رؤوس» ثم يعلق قائلاً «وفد يبدو الأمر مدعلاً للوهلة الأولى، ولكنه الواقع بلا أدنى شك فالجبسة هي جهة عدن» التوراتية [] ومن المعروف أن بعض الأدباء القدماء في شبه الجزيرة العربية كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقليس حدائق معينة، وكان كبار الكهنة يقيمون في هذه الحدائق (لو «الجنات») ويرتقبون في محاصيلها الزراعية مما كانوا من عنها وسيلها^(٤٢).

إن أهمية المعطيات التي أوردناها في هذا الاستطراد بالنسبة لموضوعنا كامة في أنها تساهم في إعطائه معنى ومضموناً لكثير من الأخبار والمفولات التي ترعرع بها كتب التراث، منها تلك التي تتعلق بالصراع بين «الفخطانيين» و «المدنانيين»، فلم يكن هذا الصراع مجرد خصومات تقع على صعيد «القبيلة» وحدها بل كان يقع كذلك على صعيد «القبيلة» و «العقيدة». إن الأمر يتعلق بطريقين تجاريين دوليين متداخلين: الطريق الرابط بين اليمن عبر نجران و «قرية» عاصمة كندة و. بين الخليج والعراق من جهة، والطريق الرابط بين اليمن عبر نجران وتباله (حيث ذو الخليفة) ثم مكة، ومنها إلى الشام، من جهة أخرى.

(٤٠) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية القفار صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢).

(٤١) كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الشواف، ط ٣ (مربوط مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦).

(٤٢) حسن المرجع، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. هذا ويمكن قلب أطروحة الأستاذ الصليبي - بدلاً من القول أن بني إسرائيل عاشوا البنية التاريخية للتوراة في منطقة عسير بالجزيرة العربية، يمكن القول بأن القبائل اليهودية التي رحلت إلى هذه المنطقة، بعد أن عاشت البنية التاريخية للتوراة في فلسطين، قد أطلقت أسماء توراتية بالمعبرانية على الأماكن التي فكرها الصليبي. هذا مجرد اقتراض.

وتقع منازل قبائل مذحج (التي منها الأسود العنسي) وبجيلة وخثعم ودوس وهي القبائل الأكثر ارتباطاً بمركز ذي الخليفة، أي الكعبة البائية، والتي ظهر منها «غلاة» هرميون صوصيون ستعرف عليهم فيما بعد، تقع منازل هذه القبائل في هذه المنطقة بالذات منطقة منقى الطرق التجارية الذي يكون، في العادة، ملتقى للتيارات الدينية والثقافية كذلك

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمعلومات التي أمدها بها بعض كتاب أخبار مكة حول ذي الخليفة موقعه ومبانيه وبقاء هياكله قائمة إلى العشرينيات من هذا القرن تروى بعض القبائل ونمطها ويهدي إليها الخ، والمعطيات الهامة التي كشف عنها البحث الأنثري في قرية «عاصمة كندة»، إضافة إلى أطروحة كمال الصليبي حول «جبات عدن» والبيئة التدرجية للترارة، كل ذلك يعطي لعبارة القدماء «ذو الخليفة» وكان يقال له الكعبة البائية بضم الباء الكعبة بمكة، ويعولون للتي بمكة الكعبة الشامية وليعتهم الكعبة البائية»^(٤٣)، أقول إن المعطيات المذكورة تعطي لهذه العبارة مصمونهاً أغنى وأقوى من أي مضمون يمكن أن يستمد من مجرد كليتها وسياتها داخل النصوص التي وردت فيها ف «المضاهاة» هنا ليست مجرد تشبيه أو مماثلة بل إنها واقع تاريخي حضاري. عمران تجاري ديني الخ ولذلك، وبسبب من هذه المضاهاة العميقة الأبعاد اهتم النبي (ص) بهذا المعبد الوثني الهرمي وقال للصحابي الكبير، رعيم بجيلة، جرير بن عبد الله البجلي. «ألا ترجي من ذي الخليفة؟ فانطلق جرير في سرية تعرف في كتب السيرة بـ «سرية ذي الخليفة» كما ذكرنا ذلك في منهل هذه الفقرة ولم يهتم النبي (ص) بالكعبة البائية وحدها بل اهتم كذلك بتشييع اليمن الأسود العنسي فأرسل مبعوثين صديدين إلى القبائل هناك وأصدر أوامره بتصميم بأية طريقة «أما طينة وأما مصادمة»^(٤٤) وقد نجح المسلمون في تنظيم عملية اعتياله. ومع ذلك فقد انبثت الردة في اليمن بمجرد وفاة النبي (ص) وكان من رؤوسها أشخاص سيكون لهم، بعد أن هزموا ودخلوا الإسلام ثانية، أدوار خطيرة في «الفتنة الكبرى» سواء زمن عثمان أو زمن الخوارج علي ومعاوية بل إن حضور «البائية» على مستوى «القبيلة» و«البئية» على مستوى «العقيدة» كان حضوراً حاسماً وموجهاً في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتتها الدولة الأموية «الفرشية» من قيامها إلى سقوطها، وبالتالي كان حضوراً تلعباً في تكوين «المفكر السياسي العربي» وإذا كنا لا ندعي أننا نستطيع هنا الإحاطة بجميع أصول ومفهوم هذا الدور الذي لعبت «البائية» فيما عرفته دولة الدولة الحميرية ومن الخلفاء الراشدين فإن معتقد أن المعطيات التالية تساعدنا على اكتساب تصور أوضح لجانب هام من أصول «المفكر السياسي العربي» ومكوناته التأسيسية.

- ٤ -

كيف تأسست العلاقة بين النبي (ص) واليمن؟ كيف تفسر انضمام أهل اليمن، في

(٤٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٨

الحملة، إلى علي بن أبي طالب وتشيعهم له؟ كيف تفسر الطابع الفنوصي الهرمسي الذي طمس على «التشيع» منذ وقت مبكر؟ تلك هي الأسئلة التي سحاول هذه الفقرة التماس الجواب عنها.

يذكر ابن اسحاق أنه قدم على النبي (ص) عام الوفود، وقد كتبه وعلى رأسه الأشعث بن قيس. فلما دخلوا عليه قال الأشعث: «يا رسول الله نحن بنو آكل المرار، وأنت ابن أكل المرار». قال الراوي: فتبسم رسول الله (ص) وقال مخاطباً الحاضرين من أصحابه: «يا أيها السب العباس بن عبد المطلب وربيعة بن الحارث، وكان العباس وربيعة رجلين باعيرين، وكانا إذا شاعا في بعض العرب فتلا من «ها» قالا: نحن بنو آكل المرار، بنمزدان بذلك»^(٤٥). ويضيف ابن اسحاق وذلك أن كندة كانوا ملوكاً. ويقول الراوي إن النبي (ص) رد على الأشعث قائلاً: «ولا [=] لس من بني آكل المرار» بل نحن بنو النضر بن كنانة، لا بنمزدان ولا نسمي من أبنائه. ويعلق ابن هشام عن ذلك بقوله: «الأشعث بن قيس من ولد آكل المرار من قبل النساء [= أي من جهة الأم]، وأكل المرار الحارث بن عمرو بن حمر بن عمرو بن معاوية بن كندة»^(٤٦). ويقول المؤرخون إن أول من لقب بـ «آكل المرار» هو حمر بن عمرو بن معاوية. أول ملوك كندة على نجد، وذلك بعد أن هجرت هذه القبيلة من موطنها الأصلية بحضرموت وسكنت شمال اليمن. وكان ملوك كندة هؤلاء يعملون تحت إمرة ملوك حمر من التباينة، وكانت عاصمتهم هي «قرية» التي تحدثنا عنها قبل، وتقع قريباً من منازل قبائل مدحج وبحيلة وحشم، المنطقة التي كانت فيها الكعبة اليمانية ومعابد أخرى.

وما يهمنا هنا هو تلك «العلاقة» التي أراد الأشعث بن قيس أن يقيمها كرابطة «نسب» بين كندة والنبي (ص) لقد قال له الأشعث: «نحن بنو آكل المرار وأنت ابن أكل المرار»، أي تربطنا وإياك علاقة نسب ترجع إلى جدنا المشترك الحارث الكندي الملقب بهذا اللقب «رد عليه النبي (ص) مصححاً هذه العلاقة من جهتين: من جهة أولى بين النبي (ص) وطبيعة العلاقة التي كانت تربط عمه العباس بن عبد المطلب بربيعة بن الحارث الكندي، وهي علاقة حمرة وأسماء، وإمها كانا بنمزدان خلال أسفلهما بالانتساب إلى الملك الحارث أكل المرار ومن جهة أخرى رد عليه النبي (ص) بأن بني النضر بن كنانة، أي قریش، الذين ينتمي إليهم لا ينتمون سباً أنهم بل يحملون أسماء آبائهم. ومعلوم أن عدداً من جذات «سبي (ص) كن من اليمن، فلم جده عبد المطلب كانت من بني النحر هي وأمهها وحذتها، كما أن إحدى جذات هاشم، جده الأعلى، كانت من خزاعة، وكانت جدة قصي «مجمع قریش» من بحيلة، وكانت أم كلاب بن مرة، أحد أجداد النبي هي دعد بنت صرير بن ثعلبة بن الحارث الكندي»^(٤٧)، وبذلك يكون معنى قول النبي ذلك إن مسما يقف في قریش بالزعم من أن أمهاتنا من اليمن.

(٤٥) المرار شجر مر، كتابة من اقتطع المصاعب

(٤٦) ابن هشام، المسيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٨٥ - ٥٨٦

(٤٧) من المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦، هامش للنقض نقلاً عن السهيلي

وإضافة إلى هذه العلاقة المزدوجة، علاقة النسب من جهة الأم وعلاقة التجارة، كانت هناك علاقة جديدة تالفة هي علاقة المصاهرة، ومعلوم أنه كان لها شأن كبير في السياسة عند العرب في الجاهلية والإسلام. فقد تزوج النبي (ص) أسياء بنت العيمان بن الأسود بن العارث بن شراحيل بن الجون بن ححر بن معلوية الكندي أكل المرار، وكانت من أجل مائه وأنشبه عليها جعل بزواج العرائث [خروج قريش] قالت عاتقة: «قد وضع يديه في العرائث ويوشك أن يصرف وجهه عنها»، «وكان حطبا (ص) حين وقفت عليه كلفة فلما رآها تساقطت حسنها ففنى لها إن أردت أن تحطي عنده، فتعدي ملكه منه إذا دخل عليك»، «فعلت ذلك فصرفت وجهه عنها وقال: أمس عائد الله، يحقر بملكك، وخرج والنصب يرى في وجهه. فقال له الأشعث بن قيس: «لا يسؤك الله يا رسول الله، لا لزوجهك من ليست بدونها في الجبال والحسب؟» قال: «من هي؟» قال: «أختي قبله» فقال: «قد تزوجتها» فانصرف الأشعث إلى حضرموت - حيث كانت تقيم - فجهرها وحلها، حتى إذا فصل من اليمس بلغه وفاة أبي (ص) مردعا^(٤٨). ليس هذا وحسب، بل لقد حطب الأشعث بن قيس نفسه أنعت أبي بكر، الرجل الثاني بعد النبي (ص) في دولة الدعوة المحمدية ومثل هذه المصاهرة لا يمكن أن تكون خالية من خلفية سياسية.

كان الأشعث بن قيس من أحقاد ملوك كندة، ولم يكن قد مضى على سقوط مملكتهم، التي امتدت إلى الحجاز ونجد والعراق، سوى نحو قرن من الزمن عندما قامت الدعوة المحمدية، وكان اليمانيون عموماً ينتظرون ظهور «الفحطاني» الذي يعيد إليهم ملكهم بعد أن تغلب عليهم الفرس واحتلوا بلادهم وصار الأمر بعد رحيل الفرس إلى «الأبناء» الذين كانوا أول من باءر فاعتنق الإسلام في اليمس، كما ذكرنا في فصل سابق. فهل كان الأشعث بن قيس، زعيم قبيلة كندة هذه، بطمح هو وأهل اليمس عموماً إلى احتواء دولة الدعوة للمحمدية واسترجاع ملكهم باسمها ومن خلالها، بعد أن فشلت حركة الأسود لعمي وما تلاها من «ردة» ثانية تزعم الأشعث بن قيس نفسه بعض فصائلها؟

مجرد سؤال! مجرد افتراض! ولكن سلوك «اليمانية» وثرعهم للثورة على عثمان ومواقف بعضهم، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، خلال الحرب بين علي ومعاوية، إضافة إلى منافستهم «التاريخية» لقريش. كل ذلك يبرر طرح هذا السؤال، على الأقل بوصفه سؤالاً مهيئاً إليها إلى طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين اليمانية / السبئية وبين علي بن أبي طالب

على أن العلاقة بين علي واليمن لم تكن عن هذا الطريق وحده، طريق الأشعث بن قيس وبني أكل المرار، بل لقد كانت هناك طرق أخرى سابقة ومتعددة، منها علاقة الخوالة، إذ كان عدد من رجال بني هاشم قد تزوجوا من قبائل يمنية كما أشرنا قبل، وكانت هناك، قبل الإسلام، أحلاف بينهم وبين اليميين، منها حلف العصول والحلف الذي تربى عن نعهده بني الحار من أهل يثرب اليميين لابن أخهم عبد المطلب بن هاشم في مراعه مع

(٤٨) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحرم (بيروت: منشورات دار الأملق الجديدة، [د ت]).

عمه ، وأحيراً وليس آخراً انضمام قبيلة خزاعة اليمنية إلى جانب النبي (ص) ضد بني بكر وحليفهم قريش بموجب عقد صلح الحديبية

هناك حادثة أخرى له معناه ومعزاه فيها نحن بصدد. تذكر المصادر التاريخية أن النبي (ص) كان قد بعث في السنة العاشرة للهجرة خالد بن الوليد إلى أهل اليمن مدعوهم إلى الإسلام ولفظهم عليه من أشهر لا يجيبونه إلى شيء، فبعث النبي (ص) علي بن أبي طالب وأمره أن يفعل خالد ومن معه، فلما انتهى علي إلى أوائل اليمن «بلغ القوم الخير فجمعوا له»، ثم تقدم فقرأ عليهم كتاب رسول الله (ص) «فأسلمت همدان كلها في يوم واحد وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فلما قرأ كتابه حر ساجداً ثم جلس فقال السلام على همدان السلام على همدان ثم تابع أهل اليمن على الإسلام»^(٤٩) ولا بد من التساؤل. لماذا رفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد مع أنه أقام بينهم ستة أشهر في حين استجابوا بسرعة لعلي بن أبي طالب؟

المصادر التاريخية لا تطرح هذا السؤال، غير أننا نستطيع أن نبين بعض عناصر لحواب عنه داخل معطيات «القبيلة»: فخالد بن الوليد من بني غحوم التي كانت تزعم هي وبو أمية قريشاً في الجاهلية أما علي بن أبي طالب فهو من بني هاشم وتربطهم باليمن علاقة الخلوة كما يتسا قبل، بل هم حلفاؤهم وشركاؤهم في التجارة. الخ، هذا فضلاً عن قرابته للنبي. وإذا فرفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد معناه رفض التبعية لقريش، والاستجابة لعلي معناه الانضمام إلى بني هاشم ضد قريش. وقد بقي أهل اليمن مع الهاشميين، سواء في اليمن ذاتها أو في الكوفة التي سكنها كثير من القبائل اليمنية بعد فتح العراق

وقد يكفي هنا أن نصيف واقعين محتمين هما هذا العرض حول علاقة علي باليمن، الواقعة الأولى هي انتقال علي معاصمته إلى الكوفة وتركه المدينة مع أهميتها التاريخية والدينية، وعندما اهتزض عليه أشراف الأنصار وحاولوا إقناعه بالبقاء في المدينة فأناب: «يا أمير المؤمنين إن الذي يهونك من الصلاة في مسجد رسول الله (ص) والسعي بين يديه وشيره أعظم مما ترجو من العراق لأن كنت إنما تسير لحرب الشام فقد أقام هنا عمر وكعبه سعد وحف الفنادسة وأبو موسى وحف الأهوار وليس من هؤلاء رجل إلا ومثله معك، والرجال لنبياء والأيام دولة فرد عليهم قائلاً: «إن الأسوال والرجال بالعراق»^(٥٠) حيث أنصاره وهم من اليمن في معظمهم. أما الواقعة الثانية فتتمثل بمحروم الحسين ابنه من مكة إلى الكوفة بعد بيعة يزيد بن معاوية. لقد نصحه عبد الله بن عباس قائلاً: «إن أبيت إلا محاربة هذا الجبار [= يزيد] وكرهت المقام في مكة فلتنحس إلى اليمن فإنها في عروة وثك بها أنصار وأحرار، فاقم بها وبيت دعائك»^(٥١)

(٤٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٧. وفي حديث آخر قال النبي (ص) صد قدوم وفد اليمن علم الوفود وأناكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألصق قلوباً، الإيمان بيمان والحكمة بمانية. رواه البخاري وغيره. انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٦٢.
(٥٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الديلموري، الأغيار الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١)، ص ١٤٥.
(٥١) السجدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٦٤.

هذه العلاقة للتعقيد الأبعاد التي كانت تربط علي بن أبي طالب بأهل البيت عن مستوى «الفلسفة» و«الغيمية» معاً (الخزولة والمصاهرة... والتجارة) متجدد التعرّف عنها عن مستوى «المفيدة» في ظاهرة «الفلو» في شخصه أثناء حياته وبعد مماته، «العلو» الذي يجمع المؤرخون على أن مصدره الأول كان «ابن سبأ»، هذا الشخص الذي سيكون عليه الآن أن يحاول تحديد نصيب الحقيقة ونصيب الخيال فيما يخص إليه

«ابن سبأ» شخصية حيرت الباحثين، فشك بعضهم في وجوده واعتبروه شخصاً أسطورياً، بينما اعتبره آخرون شخصية حقيقية واسندوا إليه نفس الدور الذي أسندوه إليه بعض العلماء. وهناك من الباحثين من قال إن «عبد الله بن سبأ» هذا، الملقب أيضاً بـ «ابن السوداء»، لم يكن سوى عمار بن ياسر الصحابي الشهير، وأن الأمور هم الذين أطلقوا عليه ذلك الاسم العجائبي إحقاقاً لشخصيته الحقيقية ذات المصادقية الدينية المعروفة، كما فعلوا بالنسبة لعلي بن أبي طالب الذي كانوا يلعنونه في المساجد باسم «أبي تراب»^(٥٢) و«أبي باحث» آخر إلا أن يجتهد في إبراز دور السبئية، اتباع «ابن سبأ» في حركة الخوارج معتمداً على ما ورد في بعض المصادر من أن الاسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» وهو نفس الاسم الذي يجعله زعيم الخوارج المعروف^(٥٣) ونحن نعتقد أن الذي أدى بالباحثين إلى هذه الاختلافات والاقتراحات هو الاختصار على نوع واحد من النصوص فالقول مثلاً بأن «ابن سبأ» هو عمار بن ياسر غرضية لا تستقيم البتة إلا إذا اقتصر الباحث على ما تذكره المصادر عن دور هذا الرجل في التحريض على عثمان. أما إذا تعدى ذلك إلى النصوص التي تتحدث عنه بعد وقعة صفين التي مات فيها عمار بن ياسر فإن فرصته تلك ستسقط نهائياً لأن «ابن سبأ» قد بقي شخصية حرة غرق، في هذه النصوص، بعد وقعة صفين بل وبعد اغتيال علي بن أبي طالب.

والواقع أنه يجب التمييز بين نوعين من النصوص حول هذا الرجل. هناك من جهة ما يرويهِ سيف بن عمر، والذي ينقل عنه الطبري وغيره، عن دور «ابن سبأ» في التحريض على عثمان، ولا يتحدث عنه بشيء بعد مقتل عثمان. وهناك من جهة أخرى نصوص عديدة متشابهة المضمون، تتحدث عن «ابن سبأ» فقط بعد مقتل عثمان. ولنضع القارئ معاً في قلب المسألة نورد هذين النوعين من النصوص بشيء من الاختصار فيما يلي

لبدأ بـ «ابن سبأ» كما يتحدث عنه رواية سيف بن عمر، ومنزب هذه النصوص حسب التسلسل التاريخي للأحداث.

أ - «كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، له سوداء، فسلم زمن عثمان ثم نفل في بلدان، يستعين بمحاول مملكتهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»^(٥٤)

(٥٢) علي بن الحسين الوردي، وعطاء السلاطين (مجلد: دار المعارف، ١٩٥٤)، ومصطفى كامل القتيبي،

الفصل بين التصوف والتشيع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)

(٥٣) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)

(٥٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٧

ب - كان في البصرة رجل اسمه حكيم بن جبلة من بني عبد القيس وكان دائماً إذا عمل لحوش حشر عنهم [انصحب] فحس في لرحس فارس [صاناً]، فيعير على أهل النخعة... فشكاه أهل النخعة وأهل القبلة إلى عثمان فكتب إلى عامله عبد الله بن عمر أن أحبه ومن كان مثله فلا يخرج من البصرة معه فكان لا يستطيع أن يخرج منها فلما قدم ابن السوداء [= عبد الله بن سيار] سأل عليه واجتمع إليه عمر، فصرح لهم ابن السوداء ولم يصرح [= عمر في الومع دون التصريح باسم عثمان] فقبلوا به واستعظموه، وأرسل إليه ابن عمر ماله ما أنت؟ فأنصحه أنه رجل من أهل الكذاب وغب في الإسلام وغب في حواره فقال له: ما يلحق ذلك، أخرج عني. فخرج حتى أتى الكوفة فأخرج منها^(٥٥)

ج - ولا تذكر الرواية شيئاً عن مقلعه في الكوفة بل تنقل مباشرة إلى الحديث عنه في الشام فتقول: «هذا ورد ابن السوداء الشام لقي أبا هريرة [الأنصاري] فقال: يا أبا هريرة، ألا تعجب إلى معوية يقول: إن الله لا يخلق شيئاً إلا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتج به دون المسلمين ويحرم اسم المسلمين؟ وكان معوية آنذاك عاملاً لعمارة على الشام»، فأنه لم يرد وقال: «ما يدعوك إلى أن تسي ما المسلمين مال الله؟ قال: يريدك الله يا أبا هريرة، أليس الله خلق خلقه والأمر لله؟ قال: فلا تظنه قال: فلهي لا أقول إنه ليس مال الله ولكني سأقول مال المسلمين». وتضيف الرواية أن ابن السوداء جاء إلى أبي المرداء فقال له هذا الأخير: «من أنت؟ أظنك والله يهودياً»، ثم أتى عيادة بن الصامت فتعلق به فألقى به معوية فقال: «هذا والله الذي يمت عليك أما دعه». وتضيف الرواية: «وقام ليهود بالشام يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء بشر الذين يكرهون الذهب والفضة ولا يتفقوا في سبيل الله يملكون ما نكوى بها جباههم ويمنونهم ويظهرونهم مما راق حتى ولع الفقراء بمثل ذلك ولو جبره على الأغنياء وحتى شك الأغنياء ما يلقون من الناس»^(٥٦).

د - ولما لم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأنصرفه حتى أتى مصر فاعتصر فيها [= استوطنها] فقال لهم: «تعجب من يرمي أن عيسى يرجع ويكتب بأن محمداً يرجع وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْسَهُ﴾ [المعنى ٨٥]، فمحمداً أحق بالرجوع من عيسى قال: فليل فلتك عنه ووضع لهم الترجمة فتكلموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي ولكن الله ربي وحده، وكان من ربي محمد ثم قال: محمد ناتم الأنبياء وصلي عاتم الأوصياء ثم قال بعد ذلك: من أظلم ممن لم يجر وصية رسول الله (ص) وثب على علي وربي رسول الله (ص) وتكلم لسر الأمت ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أنشدنا بغير حق وهذا وصي رسول الله، فأنهضوا في هذا الأمر فمركوه وابتدلوا بالنظير على أمرائكم وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنهوا الناس، وأنصحوهم إلى هذا الأمر فبث دعاته وكاتب من كان استغمد في الأمصار وكاتبوه، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يسمونها في عيوب ولائمهم ويكتبهم أنصحوهم بمثل ذلك حتى تسولوا المدينة وأوسموا الأرض فداعة وهم يريدون خبر ما يظهرون»^(٥٧).

تمتلك هي الرواية التي ينقلها الطبري عن سيف بن عمرو التميمي المتوفى سنة ١٨٠هـ حول واس سيار المحرم على الثورة ضد عثمان^(٥٨)، وهي رواية تتخللها ثغرات تطعن فيها.

(٥٥) حسن المرجع، ج ٢، ص ٦٣٩

(٥٦) حسن المرجع، ج ٢، ص ٦١٥.

(٥٧) حسن المرجع، ج ٢، ص ٦٤٧

(٥٨) يورد النحوي نفس الرواية بعبارة أخرى وتفاصيل إضافية. فنظر شخص الدين محمد بن =

من ذلك هذا الإخراج المسرحي: يوحى يسلم في السنة السابعة لخلافة عثمان ثم يتجدد في السنة نفسها للتحريض على عثمان ويقوم بعمله في البصرة والكوفة والشام ومصر ومنها أيضاً ما تدعيه الرواية من تحريضه لأبي ذر وكان أبا ذر في حاجة إلى هذا المسلم الجليل كي يحرضه على الأغنياء! وسنرى بعد قليل رواية تنسب التحريض إلى شخص آخر من قداماء المسلمين ومن ذلك أيضاً ما تدعيه هذه الرواية من أن عبادة بن الصامت قال لمعاوية هد، هو الذي حرض عليك أبا ذر مع أن المعروف هو أن عبادة نفسه كان يعارض سلوك معاوية وكتب لمعاوية إلى عثمان إن عبادة أقعد علي الشام وأعلمه، فلما أن تكفه ولما أن أحل بينه وبين الشام فكذب إليه أنه دخل عبادة حتى تروا إليه^{٥٩}. ومبروف أن معاوية قد نفى أبا ذر هو الآخر إلى المدينة بعد أن استشار عثمان، فكيف يعقل أن ينفى معاوية هذا الموقف من صحابيين كبيرين ويتغاضي عن «ابن سباء» ويتركه يرحل إلى مصر. ثم يأتي صاحبنا إلى مصر ويصبح «الزعيم» الذي يحرض ويوجه ويبت الدعاة ويرسل الكتب إلى الأمصار ثم يأتي إلى المدينة مع الثوار، ليحتفي بهائياً ولا تعود روايت سيف بن عمر إلى ذكره!

ومع أننا لا نستطيع أن نقول عن هذه الشخصية إنها شخصية «خرافية أسطورية» كما يقول البعض، - هكذا بجرة قلم - فإن عنصر الأسطورة حاضر في هذه الرواية بدون شك، ويتمثل بصفة خاصة فيما نضفيه على «ابن سباء» من صفات «البطلية»، لا لتمجده كما نجد البطل في الأساطير بل لتحميله مسؤولية «الفتنة» إن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تنطوي على «مشاهدة» لا يمكن أن يفلها أو يتبناها الضمير الإسلامي، لا يمكن أن يحمل مسؤوليتها لأحد من الصحابة، لا لعلي ولا للزبير ولا لطلحة ولا لعمار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة اللذين تقلبهما الروايات في صورة المناضلين والمركبين أثناء الفتنة. إن الضمير الإسلامي لا يقبل ذلك ولا ينسفه، وإلا لماذ سيقى من «أثر» ومن «سيرة السلف الصالح». هناك إذن ما يبرر القول إن الرواية قد خلقت الحمل على الضمير الإسلامي باعتراضها هذه الشخصية، شخصية «اليهودي المتأمر» الذي جاء زمن عثمان ليقوم بما فعل «أسلافه» اليهود في القيام به رمس النبي (ص) في المدينة.

ومع ذلك سبطل هذا الاستنتاج مجرد استنتاج، بل مجرد افتراض ذلك لأنه إذ استحضرنما الدور الذي قام به في العصر منه كل من كعب الأشجاري وهو يهودي من اليمن كذلك، ووهب بن المنبه، وهو يمني أيضاً من أصل عروسي، في نشر «الاسرائيليات» في أوساط الصحابة والعامة، وقد روى عنها ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما، إذا استحضرنما هذا الدور الذي قامت به هاتان الشخصيتان فلننا لن نستغرب أن تكون هناك شخصية ثالثة، من «مسلمة اليهود» اليمنيين، تقوم في ميدان السياسة بسوء نية، أو بحسن نية، عمل ما قام به

= أحمد بن عثمان الذمعي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت - دار الكتب العربي، ١٩٨٧)،
«عصر الخلفاء الراشدين»، ص ٢٣٤
(٥٩) نفس المرجع، ص ٢٢٤

وهب بن منبه وكعب الأحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الأنبياء... الخ، خصوصاً ونحن نعلم أن من جملة «إسرائيليات» السياسة: القول بالرجعة والوصية والمهلي وإذا أضعنا إلى ذلك الحاجة إلى مثل هذه الأفكار لتعبر غيالات العامة من الموعظة وأصطب أبه والعيه والأمر، هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة كما رأينا، سهل علينا أن نقبل، مع بعض التحفظات، إمكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيلعه يدور المحرض «الأيديولوجي» لصنف معين من الناس: «العامة»، ولكن لا على أساس أنه «البطل» الأول والأخير كما يريد الرواية أن توهمنا، بل على أساس أنه أحد وسائل الدعاية التي وظفها أبطال آخرون حقيقيون.

هذا الرأي الذي نميل إليه تركبه النصوص الأخرى التي تتحدث عن «ابن سباء» ومن خلافة علي بن أبي طالب والتي توردنا هنا حسب التسلسل التاريخي لوفاة المؤلفين الذين ننقلها عنهم. ربما كان أقدم نص^(٦٠) يتحدث عن «ابن سباء» هو ذلك الذي ورد في طبقات ابن سعد المتوفى سنة ٢٢٠ هـ، فهو يذكر أنه قيل للحسن بن علي «إن أناساً من شيعة أبي الحسن يرمون علياً يرجع قبل يوم القيامة، فقال كذبوا ليس لوكك شبهة، لوكك أملاؤه»^(٦١) ثم يأتي بعد ذلك نص، في كتابات، لابن حبيب المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يقول: «عبد الله بن سباء، صاحب الشيعة»^(٦٢) وذلك ضمن لائحة «أبناء الحبشيات»، وكان صاحبنا يدعي من أجل هذا: «ابن لسوء» ثم يأتي الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ لينقل إلينا، في إطار ما جمعه من الأخبار حول «لعنائه» الرواية التالية عن «صباب بن موسى عن جالد عن الشعبي عن زحر بن قيس، قال قدمت المدائن بعدما ضرب علي بن أبي طالب رحمه الله علفي ابن السوداء وهو ابن حرب فقال لي: ما الخبر؟ قلت ضرب أمير المؤمنين ضربة يموت الرجل من أسر فيها ويموت من أشد منها قال لو جثموني بدمائه في مائة مرة لمعلمنا أنه لا يموت حتى يردكم بعصده»^(٦٣). أما «ابن حرب» الذي يجعله هذا النص هو «ابن سباء» بعينه فيجعله نص آخر صديقاً له ومن جماعته، كما سنرى، وهذا أقرب إلى الصحة لأن ابن حرب هذا [«ابن حرب بن عمرو الكندي»] كان لا يزال حياً في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، فلا بد أن يكون شاباً صغيراً يوم اغتيل علي. ويذكر البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ أن «ابن سباء» جاء علياً هو وبعض أصحابه ليسألوه عن أبي بكر، وكانوا قد بدأوا يطمون فيه، فزجرهم ونهاهم عن ذلك، كما يذكر أن علياً كتب كتاباً يشرح فيه ما صارت إليه الأمور بعد خذلان أهل المرافق له وأمر أن يقرأ على الناس، وأن «ابن سباء» كتب لديه نسخة منه فحرقها»^(٦٤). ويتحدث الناشئ الأكبر المتوفى سنة ٢٩٢ هـ عن فرقة

(٦٠) نشير إلى أن الطبري توفي سنة ٢٦٠ هـ وكان قد ولد سنة ٢٢٤ هـ، أما صيف بن عمر الذي روى

عن الطبري بواسطة فقد توفي كما ذكرنا سنة ١٨٠

(٦١) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٢،

ص ٢٩

(٦٢) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص ٢٠٨

(٦٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٨٦

(٦٤) طه حسين، الفتنة الكبرى (الفتنة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٩١

«المسيحية» فيقول: «هرة رعموا أن علياً حي لم يموت وأنه لا يموت حتى يسوق العرب يعصاه، وهؤلاء هم المسيحية أصحاب عبد الله بن ساء وكان عبد الله بن سباء يهودياً من أهل صنعاء أسلم على يد علي وسكن للندائين»^(٦٥)، ثم يفكر ما ذكره الجاحظ من قبل.

وبعد هذا يأتي الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠٦ هـ بلوسع نص عن ابن سباء يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو «عبد الله بن وهب الراسي الحمداني» وأنه أول من قاتل بالعلو وأن آراءه انتشرت على يد كل من إبن حرب وابن أسود اللذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابية وتبرأ منهم وأدعى أن علياً أمره بذلك «فأخذه علي هائله عن ذلك فمقر به»، وأمر بقتله. فصاح الناس إليه من كل ناحية: يا أسير المؤمنين اتقبل رجلاً يدعو إلى حب أهل البيت وللى ولايتك والبرائة من أعدائك، فبصر إلى الزمير اتقبل رجلاً يدعو إلى من أهل العلم أن عبد الله بن سباء كان يهودياً فأسلم ووالى علياً وكان يقول، وهو على يهوديته، في يوشع بن سون - أنه - وصي موسى، بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في علي بن أبي طالب ثم يضيف: «فمن هنا قال من خالف الشيعة أن أصل الرضخ مأخوذ من اليهودية»^(٦٦) وعن القمي، أو من مصدره ينقل معاصره النوبختي المتوفى سنة ٣١٠ هـ، وكان شيعياً مثله، النص نفسه بعبارة تقريباً. ولا نجد في المصادر التي ألفت بعدها في الفرق أو غيرها أي جديد يستحق الذكر»^(٦٧).

وإذا نحن عدنا الآن وألقينا نظرة إلى هذه النصوص فلننا سجد أنفسنا أمام واحد يفرض نفسه هو نص القمي، لأن الباقي مجرد شذرات، وهي تشهد له بالصحة. وإذا كنا نستبعد أن يكون «ابن سباء» قد أسلم على يد علي بن أبي طالب كما ذكر ذلك الناشيء الأكبر، إذ كيف يمكن ذلك والنص نفسه يقول إن «ابن سباء» قام زمن علي بطعن في أبي بكر وعمر ويقول بالرجعة والوصية؟ فلماذا يرجح ما ذكره القمي والنوبختي من أن ابن سباء ولى علياً ثم أخذ يقول فيه بعد وفاة النبي بمثل ما كان يقول به في يوشع قبل إسلامه، ومعنى هذا أن ابن سباء لا بد أن يكون قد أسلم في وقت مبكر، زمن عثمان أو قبله. وهذا تكون رواية سيف التي أوردها الطبري ذات نصيب من الصحة، بمعنى أنه كان موجوداً زمن الفتنة وسأهم في تحريض العلوية ضد عثمان بنشره فكرة «الوصية».

أما عن الإسم الحقيقي له «ابن سباء» فمن نستبعد أن يكون هو «عبد الله بن وهب الراسي الحمداني» كما ذكر القمي، لأنه لو كان كذلك لاشتهر به، إذ ما المنع من ذلك؟ نحن نحيل إذن إلى الاقتراح التالي. وهو أن يكون ابن سباء، اليهودي اليمني، قد نسمي بعد

(٦٥) عبد الله بن محمد الناشيء، الأكي، مسائل الامامة (بيروت: للمعهد الآثري، ١٩٧١)، ص ٢٢.

(٦٦) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقالات والقصص (طبعة طهران، ١٩٦٢).

ص ٢٠.

(٦٧) يشير هنا إلى أن بعض المصادر الشيعية تذكر أن ابن ساء وأصحابه غلبوا في علي فصاروا له «أب الإله»، فأحرق علي جماعة منهم بينها هي ابن سباء إلى المقابر. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٣ وما بعدها.

إسلامه بـ «عبد الله» ولقب بـ «ابن سباء»، لتكون اسمه الحقيقي كان اسماً يهودياً. وهناك مثال دو دلالة في هذا الصدد هو مثال «أبو هريرة»، فقد اشتهر بهذا الإسم حتى لا يكاد يعرف له سم سحر مع أنه من أكبر رواة الحديث. ومع أن للمحدثين من أكثر الناس تدقيقاً في الأسماء فإنهم لم ينتهوا على الإسم الحقيقي لأبي هريرة، فقد قيل إن اسمه هو عبد الرحمان بن صحر، وقيل كان اسمه في الجاهلية عبد شمس، وقيل عبد نهم، وقيل عبد عتم، وكان يكنى هو الآخر بـ «أبي السوداء» وقيل سباء النبي (ص). عبد الله، وقيل عبد الرحمان، وكه سابي هريرة^{٦٨}. أما أمه فكانت سوداء وقيل إن اسمها ميمونة، كما ذكر أنها كانت يهودية، وأن أبا در خطابه يوماً في حالة عصب يقوله: يا ابن اليهودية، اسكت. وهناك أمثلة كثيرة من هذا النوع. فكعب الأجار، الذي اشتهر بهذا الاسم فقط ذكر أن اسمه الحقيقي كان. كعب بن ماتع. أما أبو الدرداء، الصحابي الكبير فقد اختلف هو الآخر في اسمه اختلافاً كبيراً، فليس اسمه عويمر بن عبد الله، وقيل ابن زيد، وقيل ابن ثعلبة، وقيل ابن قيس، ويقال عامر بن مالك^{٦٩}. وإذاً فعدم اشتهار «ابن سباء» باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية.

وهكذا نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن عبد الله بن سباء شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم ومن عثمان أو قبله، وشرف فكرة «الوصي» الخ. ثم صار يحرم حرول علي بن أبي طالب بعد أن تحول الخلافة ولكن عندما بدأ يعاني في حقه نقاء إلى المدائن وعندما اغتيل علي شرف فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الأصل الأول له «الغدر» في حق علي. وستقوم على أفكاره هذه حملة آراء و«مفاندة» في الإمام والإمامة اكتست طبعاً ميثولوجياً، ستفصل القول فيها لاحقاً.

عل أن ابن سباء لم يكن الشخصية الوحيدة التي عابت الناس مع علي وتعبت له، بل كانت هناك شخصيات أخرى أكبر وزناً وأكثر أصالة وأعظم تأثيراً، شخصيات قدمت لمعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي توسع في وجدانهم ووعيتهم وغياهم مد المرحلة المكية من الدعوة يوم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، أو «مسلمي العقيدة» أولئك الذين تحملوا صوف الاصطهاد والمذاب على يد قريش التي أصبحت «الآن»، ومن عثمان، تستأثر بالسلطة و«المهمة» بقوة «القبيلة» إنهم عمار بن ياسر وأمثلة من «المستضعفين» لذين منتقل إلى الحديث عنهم في الفقرة التالية

— ٥ —

تذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان يشد في معجزة المعركة بصعين، وكان قائداً لفرقة من عري حيش علي، قاتلاً «سحر صرناكم على تنزيهه، فالיום نصرناكم على تنزيهه» وقد قيل في

(٦٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٠٧

(٦٩) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٨

المعركة وعمره ثلاث وتسعون سنة^(٧٠). والحق أننا لو رجعنا بذاكرتنا إلى الورداء قليلاً لوجدنا أن المعركة التي نلحت ضد عثمان في السنين الأخيرة من حياته والتي تطورت إلى حرب «الحمل» وحرب «صفين» إنما هي امتداد لذلك النوع من الوعي الديني الذي تكون رمس الدعوة في المرحلة المبكرة وتبلور بصورة خاصة في صفوف «المستضعفين» الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، فتعرضوا لأشد أنواع العذاب، على يد الملأ من قريش، فما صنعوا وما استكانوا بل رموا وقبلوا أن يتحملوا ما تحملوا في سبيل «العقيدة». وبعد الهجرة خاضوا، أو حافظت لهم الظروف الاجتماعية، على وصية «المستضعفين» فكان منهم «أهل الصفة» الذين كانوا يبيتون في فناء المسجد النبوي بالمدينة ويعيشون بما ينفعه عليهم النبي (ص) ويخدمهم به بعض الصحابة هؤلاء كانوا من «أصحاب السوابق» في الإسلام، ومنهم من شهد المشاهد كلها فقاتلوا قريشاً التي حاربت الدعوة للحمدية و«التزيل» الحمدي (= القرآن) إلى أن تمير ميران القوي وفتح النبي مكة وعفا عن قريش فدخل أهلها الإسلام معذوبين، كأمري وطلقاء.

ولكن لم تحس إلا عشرون سنة حتى «فاضت الدنيا» بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، أولئك «الطلقاء» وبنو عمومهم، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملبس والمأكل. وفي القيم كذلك. وزاد في الطين بنة، كما يقولون، حين عثمان وبنائه ذوي قبيلة من الأمويين وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعينه لرجال «أحداث» من بني أمية مكانهم، وكثير من هؤلاء لم تكن لهم سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تحملوا ذلك «المودج الاسلامي» الذي ترسخ في وعي ولاوعي المسلمين الأوائل الذين عاشوا «تجربة» التزيل في مكة. تجربة أحوال الأقوام المصيبة وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال الفقر والصراف و«مشاهد القيمة»، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلاً^(٧١). هؤلاء أصبحوا يمثلون «الضمير الديني» وسط ذلك الوضع النبوي، الممن في «الدنيا» وثرواتها وترهها ونعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب «الأخوة»، فرفضوا حقيرهم بالاحتجاج، لا تلومهم في الله لومة لائم

ويبدو أن هذا النوع من الاحتجاج قد بدأ بالشام يوم كان معاوية والياً عليها لعثمان. تذكر المصادر أن عبادة بن الصامت الأنصاري «أمد ليلته العظيمة، شهد بدمراً وبلى نساء مسطبي وسكن الشام»^(٧٢)، كان يقوم بعمله ضد أنواع من اليسوع كان يلبسها الربا ويذكر للناس حديثاً موبياً يقول: «الذهب بالذهب مثلاً يجل سوء يسوء وزناً يسود بدأ بيد، فما زاد فهو ربا واحطة بالخطئة قهراً بقصر بدأ بيد فما زاد فهو ربا... مستكراً بقلبك بيع الشعب بأكثر من وزنه، فاستدعاه معاوية وسأله عن هذا الحديث، فأكد له أنه سمعه من النبي فقال معاوية اسكت ص

(٧٠) السعدي، مروج الذهب وسنن الجوهري، ج ٢، ص ٢٩٦.

(٧١) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٦.

(٧٢) الذهبي، خص للرجع، ص ٤٢٢.

هذا الحديث لا تذكره. فقال له: بل، وإن رغم أنف معاوية ثم قام، ففك معاوية، فجعله اليانعي المأكر ما يجد شيئاً أبلغ مما يعني وبين أصحاب محمد من الصمغ منهم^(٧٣). غير أن عيلانة لم يتوقف بل واصل حملته وأخذ يطوف على السلع قرأ ذات مرة ابلاً يحمل الخمر لبعض النصارى «فلحد شجرة من السوق طام إليها فلم يدر فيها راية إلا جرها» ثم أخذ يمشي في السوق ويضد على أهل اللعة متاجرهم ليعود في المساء إلى المسجد ليرتقد بني أمية وشهر بعيوب الحكام^(٧٤)، فضاق معاوية به فدعا فكتب إلى عثمان: «إن عيلانة قد أقعد علي الشام وأعطه، فلما أن يكف وإذا أن أعلي يسه وبين الشام، فكتب إليه أن رجل عيلانة حتى ترد إليه، فسيره إلى المدينة». فدخل على عثمان فلم تفرجاً إلا وهو معه في الدار، فالتفت إليه فقال: «يا عيلانة ما لنا ولك؟ فقام عيلانة بين ظهري الناس فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول سبني أموركم بعدي رجال يفرغونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى ولا تفعلوا بربكم»^(٧٥).

واشتهر أبو در الغماري في هذا المجال فقد كان هو الآخر بالشام «بكر على معاوية أشبه بملها». من جهة ذلك أن معاوية بنى داره «الخضراء» فذهب إليه أبو در وقال له: «يا معاوية إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الحيلة وإن كانت من مالك فهذا الإسراف». وكان أبو در يقول: والله لقد حدثت أصحاب ما أسرفوا، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة به، والله إنني لأرى حياءً يظفأ ويأطأ بها وصادقاً يكذب. فقال حبيب بن مسلمة لمعاوية إن أبا در يضد عليك الشام^(٧٦) فدارك أعله إن كانت لكم به حاجة. فكتب معاوية إلى عثمان فيه، فكتب عثمان إلى معاوية: أما بعد، فاحمل جنداً (وهذا اسم أبي در) إلى حل أظظ مركب وأوعره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. فلما قدم أبو در المدينة جعل يقول (لعثمان): تستعمل الصبيان، وتحمي الحمى، وتقرّب الطفلاء فتعاه عثمان إلى الريدة، فخرج المدينة فلم يزل بها حتى مات^(٧٧).

ولم يكن احتجاج قسعاء والمستضعفين من الصحابة المشدحين في «الحقيدة» مقصوداً من الشام وحدها، بل لقد هم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر، وقد أخذ ينمو ويتسع ليندمج في حركة المعارضة التي كانت قد أعدت قبيلور حول علي بن أبي طالب منذ زمن «الشورى» بل منذ سقيفة بني ساعدة. وكان عمار بن ياسر من أبرز قسعاء «المستضعفين» الذين كان لهم دور كبير في حركة الاحتجاج ضد عثمان في المدينة، وفي مصر أيضاً. والواقع أن معارضة هذه الجبهة لعثمان ترجع إلى زمن «الشورى»، فقد سبق أن رأينا كلاً من عمار بن ياسر والخندان بن الأسود يحتجان بقوة على «انتخاب» عثمان بدلاً عن علي بن أبي طالب (المفصل الرابع فقرة ٤).

(٧٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، عقيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه وورمه عبد القادر بدران، ط ٢، ج ٧ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٧، ص ٢١٥.

(٧٤) ص المرجع، ج ٧، ص ٢١٤.

(٧٥) الذهبي، نفس المرجع، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٧٦) لاحظ كيف أن هذه الرواية تتفق مع رواية سيف بن عمر حول أبي سبأ. انظر الفقرة السابقة.

(٧٧) أحمد بن يحيى بن جابر البلافري، ألساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المطبوعات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٥٢.

وسلو أن جماعه قدماء «المضعفين» من الصحابة كانوا قد تحلقوا حول علي بن أبي طالب منذ زمن النبي (ص) وأهم كانوا يشكلون ما يمكن أن يطلق عليه «جماعة العقيدة» في الإسلام، أي أولئك الذين لم تكن أولادهم ولا أموالهم تشغلهم عن العبادة، فكانوا على رأس «المؤمنين الصادقين». وهناك حديث يروي عن النبي ورد فيه: «لمرت بحب لرسول الله بحبهم» علي بن أبي طالب وسليمان والمقداد^(٧٨)، هذا فضلاً عن أحاديث أخرى مروية في هؤلاء مجتمعين أو فرادى ومن أشهرها حديث يقول فيه النبي لعلي: «تتلك الفتة الساقية»^(٧٩) وأخر يقول فيه عن أبي ذر: «ما لمك الغراء ولا أظلت الخضراء أصدى حجة من أبي ذر»^(٨٠) ومهما حاول الباحث أن يسقط من حسابيه ما عسى أن تكون الأجيال اللاحقة قد أضمت علي بن أبي طالب وعلمه من أوصاف ونسبته إليهما من مواقف تجعل منهما رمزين للتجرد وللصوت الملهي ولا تأخذه في الله لومة لائم، فإنه سيجد نفسه في نهاية الأمر أمام شخصيتين كان لهما دور لا يمكن التقليل من أهميته في التشهير بمظاهر المني والترف واستكثار «التبديل» الذي أحدثه عثمان، ولكن مع هذا العائق، وهو أن أبا ذر كان مثلاً للرجل الذي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر بمفرده ودون أن تكون لديه أهداف سياسية معينة، وكان له أسلوبه الخاص في الاعتراض على أصحاب السلطة، ولكن دون أن يبلغ به الأمر إلى القيام بنوع ما من المعارضة السياسية. لقد كان يرى أن الطاعة واجبة للحكام وجوب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وكان كثيراً ما يحدث بحديث يقول فيه: «إن رسول الله (ص) قال لي: اسمع وأطيع وإن كان عليك عبد حبشي جدد»^(٨١). ويقال أنه عندما أمره عثمان بالخروج إلى الربيعة ممياً خرج من عنده مبشياً وقال «سمع مطيع ولو لم يرد أن آتي هذه»^(٨٢).

وبالعكس من الطابع اللاسياسي الذي كان يميز اعتراضات أبي ذر، كانت معارضة عمار بن ياسر معارضة سياسية «واديكالية». لقد كان رجلاً حركياً صدامياً تنسب الروايات إليه دوراً رئيسياً في تحريك الثورة ضد عثمان. من ذلك ما تذكره مصادرنا التاريخية من «أنه اجتمع أناس من أصحاب النبي (ص) كتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله (ص) وصحبه... ثم تعاهد القوم ليدفنوا الكتاب في يد عثمان. وكان من حضر الكتاب عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وكانوا عشرة. فلما خرجوا بالكتاب ليدفعوه إلى عثمان، والكتاب في يد عمار، جعلوا يتسللون عن عمار حتى بقي وحده، فمضى حتى جاء عثمان فاستلذذ عليه فأنذنه له في يوم ثبات فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، فدخل إليه الكتاب ففرقه فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال نعم. قال ومن كان معك؟ قال كان معي من تفرغوا قرأاً منك قال: من هم؟ قال لا أخبرك بهم. قال فلم أخبرك علي من بينهم؟ فقال مروان يا أمير المؤمنين إن هذا المبد الأسود [= عمار] قد جراً عليك الناس، وأنت إن كتبه تكتب به من وراءه. قال عثمان اضربوه وضربه عثمان معهم حتى ضفوا بطنه، معني عليه ضربه حتى

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٠٩ - ٤١٩.

(٧٩) نفس المرجع، ص ٥٧٧، ولين كثيره البداية والنهاية، ج ١٧ ص ٢٢٢.

(٨٠) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٠٦.

(٨١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٩.

(٨٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤١١.

طرحوه على باب الدار فطرت به أم سلمة [زوج النبي (ص)] وكانت من بني مخزوم وعمل حلف هذه القبيلة [مداخن سرلها وحصب فيه منو المقرة [المخروميون] وكان طيعهم فلما حرج عثمان لصلاة الظهر عزم له هشام بن الوليد بن المغيرة فقال: «لما والله لئن ملت عمار من حربه هذا لأقتل به رجلاً عطياً من بني أمية»^(٨٣) ولعل هذه الحيلة التي كان يتمتع بها عمار، كطيف لبني مخزوم، هي التي جعلته يتصرف بهذا الشكل الصدامي أما رفاقه الآخرون كالقناد الأسود فلم تكن لهم مثل هذه الحيلة إذ كانوا بدون «قبلة».

وتشير المصادر بوضوح إلى دور عمار في التحريض على عثمان سواء في المدينة أو في مصر أو بالمشاركة في كتابة الرسائل إلى الأمصار، وكان هو ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة بمثابة واللجنة العليا المسقة بين حركات الاحتجاج على عثمان، وكانوا على اتصال بكل من الثور في «الأطراف» و «الرموز» في «المركز» علي وطلحة والزبير. وعندما احتل الثوار المدينة وحاصروا عثمان طلب هذا الأخير من الصحابة أن يستعملوا نفوذهم لإقناع الثوار بالرجوع إلى مدنتهم مع وعد بتحقيق مطالبهم. فخرجوا وعلى رأسهم علي وامنح عمار، وأرسل إليه عثمان سعد بن أبي وقاص يطلب منه الإضمار إلى الصحابة فأصر على الامتناع قائلاً: «والله لا أردتهم هذه»^(٨٤)

وبقي عمار في حب علي بعد مقتل عثمان بواصل حملته على الأمويين، مشيداً بقتلة عثمان لقد وقف يوماً في صعب يحرض على القتال، فقال: «انضروا معي عبد الله إلى قوم برعمون أنهم يهدبون بدم ظالم، إنما قتله الصالحون المنكرون للعدوان الأمويين بالإحسان والله ما أظنهم يطالبون بدم ولكن القوم دافعوا الدنيا فاستحلوها واستمروا بها إلى اليوم لا يمكن لهم ساجدة في الإسلام يستحقون بها بظلمة وبولاية، فخذعوا أتباعهم بأن قالوا قتل إمامنا مظلوماً ليكرهوا بذلك جبابرة ملوكنا»^(٨٥) وعندما طلب معاوية التحكيم وظهر من علي أنه يقبله، قام عمار فقال: «يا أمير المؤمنين، أما والله لقد أخرجني إليك معاوية بيضاء، من أترجا هلك ومن أنكرها ملك ما لك يا أبا الحس؟ شككتنا في ديننا ودمعتنا من أعقبنا بعد مائة ألف قتلوا منا ومنهم أفلا كان هذا قبل البف؟ وقل طلحة والزبير ومعاينة؟»^(٨٦)

وقتل عمار في صعب وهو يشدو: «سحر صربناكم على تنزيله فاليوم ضربكم على ثوابه»، كما ذكرنا في مستهل هذه المقرة

فملاً كان عمار يقتل على «التأويل»، تأويل القرآن، بل تأويل الدين كله لقد كان يصدر هو ورفاقه عن هيمال ووعي تشكلاً، كما ذكرنا قبل، في المرحلة الملكية من الدعوة

(٨٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الرقي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الخليلي وأولاد)، ١٩٦٢، ج ١، ص ٣٣

(٨٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥٧-٦٥٨
(٨٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٥٠٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ١٥٧
(٨٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٢٧

المحمدية، مرحلة ما قبل الدولة، المرحلة التي كانت خلالها قریش تسومهم سوء العذاب ولقي لم يكن أمامهم أثنائها غير الاعتصام بـ «العقيلة» وما تقفعه لهم من عبر وأمثال عن الفرون فلأصيه وأوصاف ومشاهد عن يوم الحساب والقيامة. ومع أن عثمان قد عيش المرحلة الحكيمة كما عاشها غيره فإن موقعه كأحد «رجال الدولة» الموليين لها، زمن النبي وكأحد المستشارين الكبار زمن أبي بكر وعمر جعله يمارس نوعاً آخر من «التأويل». وإذا جاز لنا أن نستعمل العبارات الشائعة في عصرنا أمكن القول إن عملاً كان يفكر بـ «منطق الثورة» - ثوره لإسلام على الأصنام وللأهل من قریش والمترفين... - بينما كان عثمان يفكر بـ «منطق البدولة» هو ومعاوية ومن على شاكلتهما، وهو منطق يجد مرجعيته ومصاديقه - على الأقل في مظهرها - في الدين نفسه. في مصوصه وفي سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر والمعطيات التالية تقدم لنا نموذجاً من هذا النمط من «التأويل» المفاهيمي لتأويل عمل وأبي بكر وأصحابها، والذي كان له هو لأحر ولا يزال مكان في التاريخ الإسلامي، فالتأويلان معاً يشكلان إذن عنصرتين من العناصر المؤسسة للمفكر السياسي في الإسلام

- عندما استقبل معاوية الأشخاص الذين كانوا يطعمون في عثمان وعياله ومن سعيد بن العاص والدين أحدثوا «فتنة» سبب قول هذا الأخير: «إنما السواد يستأمن قریش»، وكان عثمان قد أمر بتوجيههم إلى الشام، حاطبهم معاوية بمنطق «القبيلة» كما بينا قبل (الفصل الخامس المقرة (٤)) ولكنه عاد، وهو يعرف أنهم من الفراء المنسكبين بالدين فحاطبهم بمنطق آخر يستند إلى مرجعية دينية، إلى سيرة النبي وأبي بكر وعمر، فقال لهم: «إني معكم عليكم إن رسول الله (ص) كان معصوماً فولاني وأدخلني في أسرته ثم استخلف أبو بكر رضي الله عنه فولاني ثم استخلف عمر فولاني ثم استخلف عثمان فولاني، فلم ألق لأحد منهم ولم يولني إلا وهو راض عني وإنا نطلب رسول الله (ص) للأعمال [= الوظائف] أهل الجراء من المسلمين والمناه [= الكفاءة والمقدرة] ولم يطلب لنا أهل الاجتهاد [= في الدين] والجهل بها والضعف بها [= الأعمال الإدارية] وإذ الله ذو سطرات ونقشات يحكم من مكر به، فلا تعرضوا لأمر وأنتم تعلمون من تمسكم غير ما تظهرون»^(٨٧).

وعندما أخذ أبو ذر الصمري يهاجم كسر الذهب والفضة مستنداً على الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَخْصُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبُخْسًا يُخَالِفُونَ بِأَنَّهُمْ لَكُمْ هَدًى وَمِنْكُمْ هَدًى وَمَنْ يَكْنُزْهُمَا فَلَا يَخْصُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَئِنْ أَسْأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَعْبُدُهُمْ لِأَنَّهُمَا كُنَّا خَشْيَةَ اللَّهِ فِيهِمْ لَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ السِّرَّ الَّذِي عَلَيْهِمُ لَكُنَّا مُصَدِّقِينَ﴾ (التوبة ٣٤) استدعاه معاوية وناقشه في الموضوع وقال له إن هذه الآية سوت في أهل الكتاب، فرد عليه أبو ذر بقوله: «إنما ملئت فيها وهمهم»^(٨٨). والحق أن سياق الآية يشمل التأويليين معاً فالآية بصيغ الكامل تقول: «يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والزهاد ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبخرمهم بمداد أليم». وقد احتج القسرون في هذه الآية فمنهم من قال إنها نزلت في الجميع، أهل الكتاب والمسلمين على السواء، ومنهم من قال إنها في أهل الكتاب خاصة، ومنهم من قال إن آية الكفر سمحت بها آية الزكاة، ويورد هؤلاء في هذا المعنى حديثاً نبوياً يقول: «ما ألقى ركائله فليس بكفر»^(٨٩).

(٨٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٨٨) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ١٦٦.

يوردون نصاً مماثلاً منسوباً إلى عمر بن الخطاب. وينتهي الزنجشري بعد ذكر هذه الاختلافات إلى القول: «لقد كان كثير من الصحابة كعبد الرحمان بن عوف وطلحة بن عبيد الله وعبيد الله رضي الله عنهم يقتدون بالأموال ويصرفون فيها وما عليهم أحد من أمر من عن القية، لأن الأعراس انبعاثوا للأفضل والأجمل في الورع والزهد، والافتناء مباح موسع لا يتم صاحبه»^(٨٩).

وعندما كثرت الانتقادات على عثمان ذهب إلى المسجد وخطب في الناس قائلاً: «ما بعد، فإن لكل شيء آفة ولكل أمر علة، وإن آفة هذه الأمة وعلة هذه النعمة حيايون طعانون يروكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، يقولون لكم ويقولون لا فقد، والله، عسى علي بما أقررتكم لآبئ الخطاب بذلك ولكنكم بمرجله وشريككم بيده وتضعكم بلسانه فتنتم له على ما أحببتكم لو كرهتم ولست لكم وأوطأت لكم كمي وكففت يدي ولستى حنكم فاجترأتم علي. ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصرت لي يد من كان يمنع من كان قبل ومن لم تكفوا تخلفون عليه. فضل فضل من مالاً فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً؟»^(٩٠)

- وكما قد انتقدوه في أشياء معينة أهمها أنه استعمل «الأحداث» (صحابار الحسن مثل عبد الله بن عامر الذي جعله عاملاً على البصرة وعمره خمس وعشرون سنة) فرد عليهم بأن ذلك تم بطلب من أهل البلد من جهة وأن رسول الله (ص) من جهة أخرى كان قد عين أسامة، وهو شاب حل وأسس جيش كان فيه كبار الصحابة مثل أبي بكر وعمر، وقد تكلم الناس في ذلك فرد النبي عليهم وأقر أسامة. كما أنه ولي على مكة عتاب بن أسيد وهو ابن عشرين سنة^(٩١). وسمع أنهم يأخذون عليه أنه يفضل لقاربه فبعين العمال والولاة منهم فودعوا نساء من الصحابة فيهم عدا فقال لهم: «إني سألتكم وأحب أن تصدقوا: تشدقكم الله أنتم تعلمون إن رسول الله (ص) كان يؤثر قريشاً على سائر الناس ويؤثر بني حاتم على سائر قريش؟ فسكتوا، فقال: لو أن يدي مصابيح الجنة لأعطيتها بني أمية حتى يمدحوها»^(٩٢). وأحدوا عليه كونه أعطى ابن أبي سرح خمس خنائب افرقية فرد عليهم: «إني إنما بكته خمس ما أتت الله عليه من الخمس» (الذي يمتد إلى التركيز) ولرسوله ولدي القري، «فكان مائة ألف، وقد أعطى مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته عليهم وليس ذلك لهم»^(٩٣).

- وعندما طلب منه الثوار أن يعزل عياله ويولي عليهم من لا يهتم في دنائهم وأموالهم رد عليهم قائلاً: «ما أراي إنني في شيء إن كنت أتمتع من هوجم وأمره من كرمهم، الأمر إن لم أتركهم، قالوا: «والله لنتملى أو لنتمزق أو لنقتل، فنظر في ثوبك أودع»، فأبى عليهم وقال: «لم أكن لأعطي مريلاً مريته الله وفي رواية أخرى قال: والله لأن أقيم فقتل عني أحب إلي من أن أعطي قريشاً»

(٨٩) أبو القاسم جابر الله عمود بن عمر الزنجشري، الكشف عن حقائق التنزيل وحيون الأقربيل في وجوه التاويل، ج ٤ (بيروت: دار الفاعلية، [د.ت.]]، ج ٢، ص ١٨٧.
(٩٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٥ - ٦٤٦.
(٩١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٨.
(٩٢) ابن المرجع، ج ٧، ص ١٧٨، والذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٣٢.
(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥١.

فبعينه الله وأترك أمة محمد (ص) يطو بعضها على بعض^(٩٤).

نحن إذن أمام «تأويل» مخالف، يجد هو الآخر مرجعيته في سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر، مرجعية تعطي الاعتبار لـ «منطق الدولة» والدولة يومئذ لم تكن تتناقض مع «العقيدة» (وهل تتناقض أو تتعارض معها اليوم، في أساطير العربية خاصة؟) وإذن هم تكن وجهة نظر أبي ذر العفاري وعلم بن ياسر ولعثمان بن عفان تمثل وجهة الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا وجهة نظر عثمان تمثل وجهة الإسلام كل تلك اجتهادات وأبواب من التأويل تجد كلها مرجعيتها ومصداقيتها، بصورة أو بآخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم أنفسهم كمصاحبه، كـ «سيرة السلف الصالح».

وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعاً من «الانفصال» أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وإن المعطيات التي قدمها، سواء منها تلك التي ربطها بظاهرة ادعاء النبوة ومن الردة أو تلك التي أدرجها في إطار «الفتنة»، لا تكشف عن دور واضح ومحدد لـ «العقيدة» في هذين الحداثيين التاريخيين الهاميين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذي نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين، كان عصر انتقال الإنتقال من الوثنية إلى التوحيد، من «التزير» إلى «التأويل»، من دولة المدحمة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان «مفتوحاً». لم تكن هناك مذهبية ولا أرتودوكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أحرى بشؤون دينكم» مع استلزام المصلحة العامة وروح الدعوة محمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل.

(٩٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤

القِسْمُ الثَّانِي
مَحَبَّاتٌ

الفصل السابع

دولة "الملك السياسي"

- ١ -

هناك حديث مبني مشهور ترويه المصادر السنية بكثرة ونصه : «الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم نكون ملكاً بعد ذلك» قال الراوي : «استك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم استك خلافة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، قال : «معهما ثلاثين سنة»^(١). وهناك من يرى أنه إنما كملت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه برز عن الخلافة لمعاوية في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين وذلك كمال ثلاثين سنة من موت رسول الله (ص)، فإنه تولى في ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة^(٢) وهذه الإضافة لها معنى، ففضلاً عن أنها تلقى الحساب فهي تدخل مدة خلافة الحسن بن علي على قصرها (حصة أشهر ونصف) وعدم تجاوزها الكوفة وساحتها. وهذا اعتراف بها كـ «خلافة» وإخراجها من «الملك» لأن «الملك» الذي تشابه النبي في الحديث المذكور قد بدأ مع تمام ثلاثين سنة، أي مع معاوية

ومع أن صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفاً نقدياً لتطور الحكم في الإسلام من الخلافة القائمة على «الشورى» إلى الملك المقتسم على القوة والعلبة، فإن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنة - أو بعضهم على الأقل - تقريره من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل في مقام لدم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلاله وبواسطته إضفاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. ومع أن هذا الحديث من الأحاديث

(١) ذكره أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الإيكة عن أصول الفيلة (القاهرة : دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩، والحديث رواه ابن حبل في مستدركه، ج ٤، ص ١٨٥.
 (٢) أبو الفداء للخطيب بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (سبروت - دار الكتب العلمية، [د ب]، ج ٨، ص ١٧)

التي يسهل الشك فيها - وكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحداثاً ضعيفة أو موضوعية - فإن من الخير للاعتناء حقاً أن نجد بعض المصادر السنية لا تكتفي بقبول هذا الحديث، كحديث يقرر واقعاً حصل، بل إنها تدرجه في إطار «دلائل السوء»، مختلفة منه قليلاً من الأدلة التي تثبت نبوة محمد (ص) باعتباره أن فيه أحراً بالعب، وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثين سنة، وقد تحققت وإذن فه «الملك المصوم» الذي أقامه معاوية بكتسب شرعيته الدينية، ليس فقط من «البيعة» التي كانت به «الاجماع» حتى سمي عام توليته وتناول الحسن له به «علم الجماعة»، بل أيضاً من كونه جاء تصديقاً لما سبق أن أخبر به النبي (ص)

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، بقطع النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الحديث، هو التالي: لماذا تحاول بعض المصادر السنية، وبحرص، إثبات شرعية «الملك» الذي أقامه معاوية، بالرغم من أنها تجمع على أنه كان «انحرافاً» عن «الخلافة» كما كانت ر من الراشدين؟

قد يقول قائل إن ذلك يمثل الايديولوجيا الرسمية لدولة معاوية والدولة السنية عموماً، وإن أهل السنة إنما قالوا بذلك في مواجهة الشيعة والخوارج الذين لم يعترفوا بشرعية حكم معاوية ولا حكم الذين جاءوا بعده (مضلاً عن أن الخوارج يطعنون في السنوات الست الأخيرة من خلافة عثمان وفي خلافة علي بعد الحكم، كما تطعن «الرافضة» من الشيعة في خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان). وقد يعترض معترض ويقول: وإذا لم نعتز بالشريعة فلحكم الذي أقامه معاوية والذين جاءوا من بعده إلى اليوم، وقد كان من غلط واحد، فهو سنحكم بعدم الشرعية على الحكم في الإسلام منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم؟ ولماذا سيقى بعد ذلك؟

الواقع أن هذه التساؤلات والاعتراضات واردة كلها. ولكن هناك في الحقيقة ما هو أهم من ذلك فالصبر الذي ينظر إلى: «ملك معاوية، أولاً وقبل كل شيء»، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حداً للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل، بل وجود الإسلام كدين، والتي اشتعلت في السنين الأخيرة من عهد عثمان لتطور إلى حرب أهلية دموية قاسية، بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى أولاً، ثم بين علي ومعاوية ثانياً ومن هذه الزاوية يبدو «ملك معاوية» كـ «اتخاذ»، كتجاوز لوضعية مضحكة تهدد الإسلام ودولته بالانقراض

والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث، فإنه لا بد أن يرى في «ملك معاوية تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان التأسيس الأول على يد النبي (ص) على أثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصريح بحلوية أهل الردة وعدم التنزل لهم عن أي مظهر من مظاهر الإسلام كدين ودولة وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء «ملك معاوية» لينهي هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة.

والذي يقرأ المؤلفات السنية بتدبير وإيمان يشعر بأن هناك بين مطورها إحساساً بالارتياح لآراء معاوية، لا لأنه كان أفضل من علي بن أبي طالب، بل لأنه برهن، لو برهنت الأحداث، على أنه كان أفضل منه، إذ استطاع انتقاذ دولة الإسلام من الاغتيال التام، بل إنه جدد شأنها باستتافه الفتوحات... الخ. وإذا كان عطف المؤلفات السنية على علي بن أبي طالب كبيراً وعميقاً، ليس فقط لأنه ابن عم النبي (ص) وزوج ابنته، بل أيضاً لسلوكه المستقيم وحقيقته الإسلامية النادرة للنال، فإن «الحقل السياسي» عند أهل السنة عموماً لا يهيئ لمتناصه وتأله من التردد الذي طبع سلوكه السياسي، خصوصاً زمن الفتنة وحين التحكيم. وقد يكفي كمثال على ذلك ما قاله الحسن البصري عبيد «أهل السنة والجماعة» عن علي بن أبي طالب وقبوله التحكيم، قال: «لم ير لمير المؤمنين علي رحمه الله يصرف النصر ويساعد الظفر حتى حكم. فلم تحكم والحق معك؟ ألا تخفي قديماً، لا أيا لك، رأيت على الحق»^(١) وجمع ذلك فالصبر السني لا يتردد في «الاعتذار» لعلي ولغيره من الصحابة الذين تركوا الأمور تتطور إلى تلك الحالة من الفوضى التي نجم عنها مقتل عثمان وما تلاه من حروب أهلية^(٢) ومهما يكن فقد تعامل أهل السنة مع النتيجة التي أسفر عنها الصراع بين علي ومعاوية على أساس المبدأ القائل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون» ومن هنا نظروا إلى «ذلك» معارفة من الجوانب الإيجابية فيه: فلقد استطاع معاوية أن يلم وشمل المسلمين، وأن يهيئ دولة قوية وأكثر من ذلك. «كان حلياً وفوراً رهياً سيداً في الناس كريماً عادلاً شجاعاً»^(٣). ومن دون شك فإن العقل السياسي السني عندما يمدح معاوية بهذا الشكل إنما يفعل ذلك قياساً مع بعض الملوك والحكام الذين جاءوا بعده وليس قياساً على سلوك أبي بكر وعمر. وما له دلالة في هذا الصدد أن الحديث الذي ذكرناه في مستهل هذه الفقرة ترويه المصادر السنية أيضاً بالصيغة التالية: قال النبي (ص): «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وعقوبة، ثم كل من ملكاً حاضوا ثم كل من عتوا وجهيرة وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والعنبر والعصود ويورثون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل»^(٤).

هل نعمل هنا على إعادة الاعتبار لمعاوية؟

الواقع أن مثل هذه الشواغل بعيدة عن حقل تفكيرنا. نحن ننظر إلى الماضي كما كان، لا من منظور «ليس في الامكان أبدع مما كان» ولا من منطلق «ما كان ينبغي أن يكون». إن موضوعنا يفرض علينا أن ننظر إلى الأحداث التاريخية من المنظور الذي يلتزم به مدافعها ومضامينا. وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولاً وقبل كل شيء، فإننا مسجدين أن «ملك» معاوية كان فضلاً «دولة السياسة» في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم. ونحن عندما نصف «ملك» معاوية بأنه «دولة السياسة»

(١) أبو العباس محمد بن يزيد اللبدي، الكامل (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢٧)، ج ٢، ص ١٢٦.

(٢) انظر نموذجاً من هذه الاعتبارات لعلي والمصلحة في: ابن كثير، نفس المرجع، ج ٧، ص ٢٠٦.

(٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢١.

(٤) نفس المرجع، ج ٨، ص ٢١.

بأن لا نقصد بذلك تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية، من الذم والخلع والقدره على المفاوضة وما يعرف بـ «شجرة معاوية»، فإن هذه المظاهر، على أهميتها وإيجازيتها من الناحية السياسية، تبقى مما ينتمي إلى السلوك الشخصي وليس إلى بنية الدولة. إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي عمك وبمعل الخطوات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ «المجال السياسي»^(٧)، إن هذا لا يعني، بصورة من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة «القبيلة إلى دولة «القطاع المستنير» (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك «دولة المؤسسات» على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (القبيلة والصيغة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت «الصيغة» تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كمنظاء أيديولوجي، كما سنرى بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع «ملك» معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة، كما سنرى في الفقرات التالية

- ٢ -

يقول ابن العربي الفقيه الأندلسي الملكي المتشدد: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم القليل والرعية هم الجند، فطرد النظام. وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة ونصته السليمة، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فعارضت الأمور»^(٨). ينطوي هذا النص على ملاحظة ذكية تعبر أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل في بنية الدولة والمجتمع في الإسلام، وفلك بالانتقال من «الخلافة إلى «الملك». وإذا نحن أردنا أن نعبّر عن مضمون هذا التحول بتوظيف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثقت فيها مجال خاص يمارس فيه السياسة كسياسة، ولكن ذاتياً ضمن فعل المحددات الثلاثة.

كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع: أمراء هم قواد الجيش وعلى رأسهم أمير المؤمنين وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان، من جهة، وقناصل مجتدة، جميعها تقريباً، من جهة أخرى. وبما أن هذه الفتوحات كانت جهاداً من أجل نشر الدين الجديد فلقد كان الأمراء / القادة العسكريون رجال دين في نفس الوقت، فلم يكن الفسح لدائته بل من أجل الدين ونشره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالجند كانوا هم الرعية، لأن الحدي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً من فرقة عسكرية تنتمي إلى جيش يسمي بلطاسه ونظام

(٧) انظر للتدخل العلم لهذا الكتاب.

(٨) ذكره أبو عبد الله بن الأرق، بنائع فلك في طابع فلك، تحقيق وتعليق علي سمي الشار،

٢ ج، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: مشروقات وزارة الإعلام، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٢٩١

حياته عن المدنيين بل كان الحادي هرداً في قبيلة مجنعة ككل، كانت مجتمعاً «مديناً» يقيم بالمعروف.

في مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الحرم الاجتماعي ولا في قاعدته. ففي القمة كان الأمراء عليهم في نفس الوقت (أي رجال دعوة دينية، من أمير المؤمنين إلى أمراء الحيوش وعمل الصدقات...) لقد كانوا جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وماسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه يلتصقون بالحكم والتوجيه. فكان للدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وعناية له. أما في «القاعدة» التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة العهد بالاسلام جنذب بصورة حامية وتحت إمرة رعياتها، كما بينا قبل، فلم تكن تتوفر على مجال يمكن أن تمارس فيه السياسة بحرف، بل ولا حق باستقلال نسبي، عن الدين. لقد كان الدين والسياسة يمارسان معاً في «القبيلة»، بواسطة من أجلها. وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء، بين الدين والسياسة، في القمة، وبين الرعية والحمد في القاعدة، جعل «النظام» في المجتمع مطرداً، في القمة كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة الكلمة لـ «القبيلة» وحدها، وقد كانت جنساً ورعية في آن واحد. وبعبارة أخرى كانت دولة الخلفاء بدون «مجال سياسي»، لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة، دولة «التزبيل»، وعندما انتقلت من «الغزوات» المحدودة إلى حروب حفيضة، حروب الردة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ «التزبيل».

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. لقد كان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره، هو انتصاراً لـ «أهل الجراء... والعناء» في الأعمال والوظائف «على أهل الاجتهاد، والجهل بها». وبمصطلحاتنا الخاصة لقد انتصرت «القبيلة» على «العقيدة». في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر (بوصفها رمزين) وفي القاعدة انتصرت «فريش» على «البنية». وهكذا حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة» فاتفصل في شخصه «الأمير» عن «العالم»، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار «الأمراء» فريشاً و«العلماء» فريشاً آخر. هذا في القمة، أما القاعدة التي كانت تؤطرها «القبيلة» فقد انقسمت رسم الفتن إلى معسكرين: معسكر فريش، ومعسكر «المرب» (من البس وريضة) وعلى رأسه علي، وبينهما أفراد وجماعات فرقت اعترافاً بالمتن. ويلتصق معاوية بصلوات القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها «البنية»، وقد بلغ تعدادها مئتين ألفاً، أما المجموعات التي قاتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معترلة، أصبحت «رعية». وهكذا انقسمت «القاعدة» بدورها إلى جند ورعية.

هذا التطور الهام، بل التحول الجذري، الذي عرفه المجتمع العربي الاسلامي وتولته مع معاوية لم يحصل مرة واحدة ولا بصورة عفوية تلقائية، بل لقد كان محصلة لجملة من التحولات ولعدد من العوامل. وحينما هنا أن نتعرف بشيء من التفصيل على هذه وتلك

أ- إذا نحن نظرنا إلى هذا التطور من الزاوية السياسية للمحص، أي من حيث كونه نتيجة «قرار سياسي» اتخذته معاوية عنه، فإننا نجد أن عملية الفصل التي تمت على مستوى القمة بين «الأمراء» و«العلماء» كانت نتيجة اختيار احتباره معاوية بوعي حينها أعلى لكل وصوح عن الأسس الذي قام عليه حكمه وعرض عزمه على مواصلة السير في نفس الاتجاه. لقد علم المدينة في أول السنة الأولى من ولايته (عام الجماعة ٤١هـ)، وأهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية (معية الرسول والصحابة... الخ) وألقى فيها خطاباً وضع فيه النقاط فوق الحروف دون موازية ولا لبس. قال الزواوي: «لما قدم معاوية المدينة عام الجماعة تلقاه رجال فرس فقالوا: والحمد لله الذي أعز بصرى وأعل كعبك»، فوافقه ما رد عليهم بشي، حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، صلى الله ما وليتها بحجة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالستكم بسبي هذا محاللة. ولقد رضيت لكم نمي عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] ولادتها على عمل عمر فنغرب من ذلك ماراً شديداً، ولادتها مثل ثبات عثمان [وفي رواية أخرى: ثبات علي، فسلكت به طريقاً لي ولكم فيه منعة. سواكلة حنة ومثربة جملة. فإن لم نجدوني خيركم فلي خير لكم ولاية. والله لا أحسن السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستضي به الفائل بلسانه قد جعلت ذلك له دبر أفنى رحت قدمي. وإن لم نجدوني كنوم بحكمكم كله فاعملوا مني بعضه، فإن لناكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا واد عنى، وإذا قل ألقى، وإياكم والفتنة فإنها تعدد للمدينة وتكثر الفتنة». ثم نزل...»^(٩)

واضح أننا هنا أمام «خطاب» جديد تماماً بشأن «قطيعة»^(١٠) على مستوى الخطاب السياسي، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشعر السائد من قبل هو: «العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر». فحول هذا الشعار، بل الشرط، دار النقاش بين «أهل الشورى» يوم كانوا يصعد اختيار واحد منهم خليفة يحلف عمر بن الخطاب. لقد رفض علي بن أبي طالب أن يلتزم لعبد الرحمن بن عوف الذي تولى إدارة الشورى بخير العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ورأى أن سيرة أبي بكر لا تلزمه بينما قبل عثمان الشرط كما هو، عابسه عبد الرحمن بن عوف وتبعه الناس^(١١). وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ علي تمسك به الثوار، وقد لأمه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر وبالحملة كان «الاعتداء بسيرة أبي بكر وعمر» ملازماً له والعمل بكتاب الله وسنة نبيه ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون إعلان الالتزام بهذا الشعار كاملاً، ولم

(٩) أحمد بن محمد بن عبد ربه، فقه الفقيه، تحقيق محمد سعيد العربي، ٨ ج في ٣ (المطبعة المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

(١٠) نكرر القول إننا نستعمل لفظ «القطيعة» لا بالمعنى اللغوي الخارج الذي يجد العلماء والمعاداة. الخ، بل بالمعنى الأسيولوجي المعاصر الذي مقصوده أن اللاحق من المعارف والنظريات غير مبي على السابق ولا تابع له بل هو يستعمل عنه ويبتكر على مرجعية جديدة ويطلق أملاً أخرى جديدة كذلك. هذا المعنى لا يحمل أي تقويم معنوي أخلاقي بل هو نوع من التعبير عن التطور الحاصل نصيراً موضوعياً.

(١١) انظر الفصل الرابع، فقرة ٤.

يكن أحد يستطيع معارضة أمر من الأمور دون ربط ذلك بـ «الخروج عن سنة أبي بكر وعمر».

أما مع معاوية فلما أقيم خطاب آخر جديد تماماً. خطاب لا يعلن، وربما لا يصر كذلك، الاعراض عن «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام سنة أبي بكر وعمر ولا حتى بـ «سنة عثمان»، لا لأنه يطعن في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به^(١٢). ولهذا نجده يقترح «عقداً» آخر جديداً، عقداً «سياسياً»، يقوم على «المنفعة»، على «الواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة»، أي على «المشاركة»، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: «المنفعة». ليس هذا وحسب، بل إن معاوية يلتزم في هذا «العقد السياسي» بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من «الليبرالية»: أنه يسمح بحرية الكلام ولا يصبره في شيء أن يتكلم الحاقدون عليه أو المعارضون لسياسته بما قد ينفس عنهم، فهو يجعل «دبر أدنه» تحت قدمه، ذلك النوع من الكلام الذي «يستغني به» قتاله. إنه لا يلتفت إليه، بل يترفع عن الرد عليه، وبالتالي فهو يلتزم بأن «لا أحل السيف على من لا سيف له». وفي كل ذلك لا يدهي أنه سيتمكن من إرضائهم كل الرضى، بل يطلب منهم أن يتعاملوا معه بـ «واقعية» مثل واقعته هو: «فإن لم يجدوني خبركم ظني خبر لكم ولاية» وإن لم يجدوني ألوم بحكمكم كله فاقبلوا من بعضه^(١٣).

ما بيننا هنا بالدرجة الأولى في هذا «العقد السياسي» الذي يقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، هو هذا النوع من «الليبرالية»، على مستوى حرية التعبير، الذي التزم به معاوية. لقد كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على صوته الخلفاء الأمويون صموماً، يقوم على ما يلي. قولوا ما شئتم ولن أتعامل إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل. وقد عبر معاوية عن ذلك عندما وأخط له رجل فعلم منه غليل له الملم عن هذا قال: «إني لا أتعول بين الناس وبين أنفسهم ما لم يجرؤوا بيتاً وبين سلطنته»^(١٤). ولذلك كان يستقبل خصومه السياسيين من علويين وغيرهم ويستمع إلى مقدمهم الذي كان يكسي أحياناً طابع الهجوم المنفصود ومع ذلك كان يصرفهم بهوء بل ويجرل لهم المطاء. لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد بل بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه و«شجرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً ولا أصبح سهي حيث يكمني سوطي، ولا أصبح سوطي حيث يكمني لسفي، ولو أن بي بين الناس شجرة ما انقطعت قبل وكبت ذلك؟ قال، كنت إذا عدوها خليتها وإذا علوها منعتها^(١٥).

(١٢) في النص الذي أورده ابن كثير عن عطة معاوية أنه قال بعد أن صرح بأن مصه تنصر من الإعتناء بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان: «ومن جلد على أعمالهم هيئات أن يدرك فضلهم أحد من بعدهم» (ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٥).

(١٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الديلمي بن قتيبة، حيون الأخبار، ج ٢ في ٢ (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٩.

(١٤) من المرجع، ج ١، ص ٩.

والمرويات عن معاوية، من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع «السياسي» لحكمه، هي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في مجلتها ويعبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرّفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين ومعهاء وغيرهم موضوع «كلام» ومناقش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولايتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ «كلام» مضاد، فربطوا القوة والعلوية اللتين اتزعزعا بها السلطة بإرادة الله وسابق عهده، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك أيديولوجيا جديدة («عقيدة») اتحدوا بهب غطاء لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار «الليبرالية» الموروثة من «سياسة معاوية»، لقيام أيديولوجيا مضادة بشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلاً، كما سرى في فصل لاحق.

على أنه إذا كان لـ «العقد السياسي» الذي اقترحه معاوية وطبقه بصورة واسعة، على الأقل في مجال «المواكلة» والاشراك في «القبيلة» (= العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم المسلمين مسلك المعارضة السلمية هذا النوع من «الليبرالية» قد فتح الباب أمام قيام مجال سياسي تجار من فيه الحرب ضد الأمير بواسطة «الكلام»، أي السجال الأيديولوجي، فإنه لا معاوية ولا خلفاؤه من بعده استفسوا من «القبيلة». نعم لقد مارسوا فيها «السياسة» كما سرى ولكنهم لم يعملوا على تجاوزها والمجال السياسي لا يستحق هذا الاسم إلا إذا كان هناك اختراق لـ «القبيلة». وقد حصل ذلك فعلاً، ومد عهد معاوية، ولكن لا من طرف هو بل من طرف خصومه ومن هنا العامل الثاني في انشغال المجال السياسي في الدولة الأموية

ب - بالرغم من أن الذين ثاروا على عثمان قد فعلوا ذلك في إطار «القبيلة» (هزب الجنود ضد عرب الشمال، وبيعة ضد مضر - انظر الفصل الرابع، الفقرة ٧) فإن كونهم من قبائل ويطون مختلفة ومتنافسة قد اضطرهم إلى البحث عن رابطة أعلى من رابطة «القبيلة» وبما أن المعارضة للأمويين، وبالتالي لـ «قريش» كان رمزها هو علي بن أبي طالب، وبما أن هذا الأخير قد نشأ مد صباه في بيت النبي (ص) وكان من أوائل المسلمين ثم صار زوجاً لابنته فضلاً عن كونه ابن عمه، فقد جعلوا من هذه العلاقة قرابة «روحانية» تتجاوز النسب وتسمو عليه ومن هنا شكل الارتباط بعلي، أي التشيع له، أول مظهر من مظاهر اختراق «القبيلة» وإذا أضفنا إلى هذا ذلك الدور الذي قام به أصحاب علي من «السابقين الأولين»، خاصة المستصحبين منهم كعلاء وأبي ذر والقداد... الخ في خلق تيار من المعارضة يتحرك باسم «العقيدة» (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) - وحل المسائل فيه من «أهراء» الذين كان معظمهم من «اللامتبعين» (= خارج القبيلة: موال، حلفاء...) - وأحد ما يعين الاعتبار كذلك الدور الذي بدأت تلعبه فكرة «الوصية» التي بشرتها السبئية، يد حمداً بين هذه المعطيات كلها أدركنا كيف أن «القبيلة» كانت تعرض لاختراق حدي، خاصة في معسكر علي بن أبي طالب، سواء في حياته أو بعده وفاته - لقد تحول هذا المعسكر، مع انتصار معاوية إلى «دعية» وهكذا يمكن القول إنه بينا «القبيلة» تمارس معمولها كاملاً

على مستوى «الأشراف» ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مقبولها في صفوف الرعية، وفي المجتمع المدني بصفة عامة - كما كان في تلك الوقت وكما ستحدث عنه بعد قليل - كان قد أخذ ينفذ بدرجة كبيرة. وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تتلون بالوان هذا المجتمع المدني الناشئ والمتوسع، وتحرك في إطار مجال سياسي في طور التشوهد بدلاً من التحرك في إطار «القبيلة».

ج - ومع أن الحوارج الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأسم «أعاريب بكر وتميم» كانوا واقعين تحت مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير «لا حكم إلا لله» كان في الحقيقة أكبر تحد لـ «القبيلة» منذ المرحلة الملكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة وأسمأ في أسس الحكم بصورة لم يسبق لها مثيل. ذلك لأنه صرح هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد محصوراً في إطار المصالحة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل لقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحيطها مبدأ «الأمة» من قريش إلى مجال النقاش السياسي / الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام.

وسيتخذ هذا الشعار، شعار «لا حكم إلا لله»، مضمونه السياسي والعمل عندما سيتمتع هؤلاء «الحوارج» من الرجوع مع علي إلى الكوفة عاصمتهم وتوجهون، بدلاً من ذلك، إلى مكان يسمى «حروراء» حيث مزلوا يتداولون في مصير حركتهم. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن اتفقوا على أن: «لمير القتال ثبت بن ربيع النخعي وليه الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري والأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١٥) ولم يمر إلا وقت قصير، جرت خيلته بينهم وبين علي مجالات ومفاوضات انتهت بالفشل، حتى ذهبوا بحركتهم إلى غايتها، إلى مبايعة أحد كبارهم بالخلافة هو: عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي. وهكذا فكما استندوا من قبل بإمرة القتال إلى رجل من تميم وإمرة الصلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) ها هم يستندون إمرة المؤمنين، أو الخلافة إلى رجل يمني. وهكذا ظهر الحوارج كتحالف «الأكبي» ضد قريش «القبيلة». وكان لا بد لهم لتبرير هذا «الخروج» عن قريش من إقرار مبدأ آخر يتجاوز مبدأ «الأمة» من قريش فقالوا في البداية: الخلافة حق لكل عربي حر وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حراً كان أو عبداً^(١٦).

وهكذا أثار الحوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أثرت من قبل. إن شعار «لا حكم إلا لله» قد صار يحمل مضموناً آخر عندما ترجم إلى الشعار «الأمر شورى والبيعة لله»

(١٥) أبو جعفر محمد بن حريز الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ١٠٨.
(١٦) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١١٦.

وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم إلى مبدأ «الحلقة لكل مسلم علقه»، وهو المصمون الذي انتقل بمسألة الحكم من إطار «القبيلة» إلى مستوى «العقيدة»، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحافة خلال مؤتمر سقبة بني ساعدة، حيث طعن حجج «القبيلة» على الحجج الأخرى (المفصل الرابع) وهذا النوع من التعالي بالسياسة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، فصلاً للكفر والإيمان والجه والنار طرحاً جديداً توطئه خلفيات سياسية كما سرى بعد

هناك إلى جانب هذا الدور المباشر، الذي قام به الحوار في جهر السلس على التعكير في أسس الحكم من وجهة نظر الإسلام، وفي إعطاء القضايا الدينية مضموناً سياسياً، دور آخر غير مباشر لا يقل أهمية يتعلق الأمر هذه المرة بذلك الضغط العسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قبلها إلى سقوطها. وهو ضغط كان يهدد كياناتها، الشيء الذي دفعها إلى مهادنة القوى الأخرى التي وصلت علامة الحرب بواسطة السياسة، مهادنة وصلت في كثير من الأحيان إلى حد الاسترضاء. وهذه مسألة يجب أن نوليها كامل الاعتبار. هـ «الليبرالية» النسبية التي طبعت سلوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين العسكري والديني والسياسي، لم تكن راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشن به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضاً من أجل حصر حركة الحوار في إطارها الضيق، سواء على صعيد «القبيلة» أو على مستوى «العقيدة» ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منها التنفيس الضروري والذي لا بد منه لـ «الحجج» النحبة الدينية والفكرية حتى لا تتحرف في «الثورة الدائمة» التي أشعلها الحوار ويقوا مخلصين لها إلى آخر أيامهم، التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين وبطبيعة الحال لم يكن يتردد الأمويون، بمن فيهم معاوية، في التثاق بأفراد هذه النحبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من «القول» إلى «العمل» أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك، كما فعل معاوية بحجر بن عدي وجماعته الذين أصروا على لمن معاوية في المساجد، رداً على لعن الأمويين لعلي بن أبي طالب والذي تطورت معارضتهم إلى صدام مباشر مع زياد عامل معاوية على الكوفة فاشهد عليهم سجين رجلاً شهدوا بأن حجر بن عدي الكندي «خلع الطعة وفارق الجماعة ولمن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجوع بدعوه إلى بكت البكة وجمع أمير المؤمنين معاوية». وقد بحث بهم زياد إلى معاوية الذي أعلمهم منهم سبعة^(١٧)

د- ولا بد من الإشارة هنا، ونحى بصدد استعراض العوامل التي ساعدت على انشقاق ذلك الحال السياسي لأول مرة في دولة الإسلام، إلى دور أولئك الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفاً محايداً في الصراع بين علي وخصومه. وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ولا يبيع علي تحلف عن بيعته عدد منهم على رأسهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وجماعة من قريش هرب بعضهم إلى مكة^(١٨)

(١٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٣

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٢ (بيروت - دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٩٨، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٢٧.

وتجمع المصاحف على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص وعمر بن مسلمة وآخرين تأخروا مدة عن بيعه علي. وعندهما لرباد هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والرسي من السير معه أو معهم. تقول الروايات إن طلحة والزبير طلبا من ابن عمر الخروج معها فمتنع وقال: «إني امرؤ من أهل المدينة فإني يجتمعوا على التبرؤ مني وإن اجتمعوا على القعود أقعد»^(١٩) وعندهما أخذ علي ينهياً للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتأقلاوا، فمات إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلاً: «إنما لنا من أهل المدينة وفد دحبر في هذا الأمر فدخلت معهم [البيعة]، فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يفعلوا ففعلوا»^(٢٠) واعتذر محمد بن مسلمة بقوله إن النبي (ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتل فيها المسلمون^(٢١) ورد سعد على عمار بن ياسر الذي بعث علي إليه «بكلام قبيح»^(٢٢). وفي مصدر آخر أن جماعة من الصحابة وكانوا في المازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عندهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا نركبناكم ولركبكم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدما عليكم وأنتم تختلفون فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة وعدلنا مصدقون، فمن لا تبرا منها ولا طعننا ولا تشهد عليها، ويرجى أمرها إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم^(٢٣). ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل «الرجة» الذين ظهروا في العصر الأموي كحزب سياسي محلي يعرف بهذا الاسم^(٢٤). ومنعوا إلى هذا الموضع فيما بعد.

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل حثان على الكوفة وكان علي قد أمره عليها بطلب من الأشتر. كان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعو أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهيأ لقتال طلحة والزبير وقد ولف أبو موسى فندما ودعا الناس إلى التزام الحياد. وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري لخطب وقال: «أي الناس أطيعوني فكونوا جركومة من جرائم العرب يابوي إليكم الظالم وليس فيكم الخائف إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا إن الفتنة إذا أثبتت شئت وإذا أثبتت بيت شتموا سيوفكم وقصدوا رماحكم وأرسلوا سهامكم وأطعموا أنواركم وألزموا بيوتكم خلوا قريشاً. إنا أبوا إلا الخروج من حذر الحجرة ولحق أهل العلم بالأمر. نرتق ونثعب صرغها، فإن فعلت فلا نصها سمع وإن أبت فعل أنفسها سمع منها عشرين في أدهمها، استنصروني ولا تستندوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم ودينكم»^(٢٥). ومع أن «القبيلة» تؤطر هذا

(١٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٢

(٢٠) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٥

(٢١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، في فتية، الإسماعيلية والسنية، وهو المصروف بتاريخ

الخلافة، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ولولاه، ١٩٦٢)، ج ١، ص ٥٢.

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢.

(٢٣) ابن عسائر، فكريه: أحد أمراء غير الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)،

ص ٢٧٩.

(٢٤) نفس المرجع. هنا ومنعوا لاحقاً إلى الكلام عن للرجة وغيرهم.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٩.

لنوقف (قريش تقتل، فليتركها شأنها نحن الذين لسنا من قريش)، «إن في هذا انصر عارة توظف «القبيلة» في حمل الناس على الحياء - قريش فصلت «فراق أهل العلم بالإمر» - لقد عارق كل من الزمير وطلحة وعلي المنية وأهلها، وهم «أهل العلم بالدين» وفضلوا الإمارة فحاصروا الصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال. وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي والتي انطلقنا منها في هذه الفقرة ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء.

وعد تمرزت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة هائياً فذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس [في الأطراف المتصارعة] وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقبائلوا بشغل بالعلم والعبادة... (٢٦)

ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الذي قام به رواية الحديث في حث الناس على اجتناب الانحراط في الصراع بين علي ومعاوية والتزام الحياء. وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. هي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتجاج عليه هذان بكوبه بصرف الناس عن الانصياع إلى علي ضد الربيع وطلحة فقال له الحسن: «يا أبا موسى لم تبط الناس عنا فوطئنا لا الاصلاح ولا مثل اسير للزمن بخلاف من عمل شي». فقال: صدقت يا بني أنت وأمي، ولكن المشرك مؤتمن سمعت رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة، القصاص منها غير من الفاسد، والظالم غير من الناصي، والمنافي غير من الراكب» (٢٧). وقد أورد البحاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحدو فيها النبي (ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مروباً عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحت الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: «خرجت بسلاح لي لئلا أقتل (يون علي ومعاوية) فاستقبلني أبو بكر فقال: لمي تريد؟ قلت: صرة ابن عم رسول الله (ص) فقال: قال رسول الله (ص) إذا نواجه المسلمين بسيفها فكلاهما في النار. قبل. فهذا القتل. فما بال المقتول؟ قال: إنه لو لم يقتل صاحبه» (٢٨). وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضع تلقي جميعاً في حث الناس على اعتزال الصراع واعتزال الصراع معناه، من المنظور الذي نتحدث عنه، اعتزال «القبيلة». واعتزال هذه الأخيرة يفسح المجال لرأي «الفرد» وبالتالي لشوء محال تناقض فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار «القبيلة». إنه شكل من أشكال اختراقها.

هـ- ومن صفوف هؤلاء الذين اعتزلوا الفتن والسفن فضلووا الاشتغال بـ «العلم» مشغور فئة «القراء» والمحدثين والتفاسير... الخ وهي فئة أخذت تتعزز منذ عهد معاوية

(٢٦) أبو الحسن محمد بن أحمد اللطفي، التمهيد والرد على أهل الأهواء والبدع (مطبعة مكتبة الخيبر، بيروت - مكتبة المصنف، ١٩٦٨)، ص ٢٦. هذا وخيف اللطفي إلى نفس أملاء العبارة التالية: «ومما يبدل ذلك معتزلة»، جاعلاً من هذه الجملة القصة الكلامية المشهورة بهذا الاسم. ويستعد إلى الموضوع لاحقاً.

(٢٧) الطبري، تفسر المرجع، ج ٢، ص ٢٦.

(٢٨) البحاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.ج.])، ج ٩، ص ٩٢.

كموه اجتماعه تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالمطاء، وكان أعصابها يربطون فيها بينهم بربوط المهمة (قراءة القرآن، التعلم، الوعظ، القصص... إلخ) التي تعبرها روابط المصنعة (عطاء الخليفة خاصة)، وهي روابط متصلة عن إطار القبيلة. لقد استقطبت هذه الفئة عدداً من العلماء والأشراف والتحق بها عدد من اللوالب، إما رغبة في التعلم وإما مدافع لمصلحة. ولقد كان لهذه «القراءة» دور سامي بارز في كثير من الأحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك، لا عن معول «القبيلة» بل عن حوافر دينية أو اعتبارات مصلحة^(٢٩). لخصف في هذا الإطار ما كان مجمع به العصاة من استقلال ومن معاونة وحلال العصر الأموي عموماً. إن ظاهره «صار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر» كان له معول إيجابي جداً في استقلال القراء والقبضة وأصحاب المعتيا. لقد دهم الفساد في عهد بني أمية بمرزوقين اثنين: الأول أن القاضي كان يحكم بما يوجب إليه اجتهاده، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي تفيد به القصة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بعه من الكتاب والسنة أو الإجماع أو يجتهد في الحكم اجتهاداً. الثانية أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بميول الدولة الحاكمة وكانوا مطلقين التصرف وكلمتهم نافذة حتى على الدولة وعيال الخراج^(٣٠).

ومن الفئات الدينية التي ظهرت في العصر الأموي كفة اجتماعية منفصلة عن إطار القبيلة، وكان لها دورها في الأخرى في قيام مجال سياسي / ديني مستقل عن هذه الأخيرة، فئة العبادة والزهد، بعضهم من الصحابة وبعضهم من التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة القرآن والسنة فانكروا على العبادة مفضلين شطط العيش زاهدين في الدنيا وريثتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بقصص الأنبياء وأخبار «الصلحاء»، فكان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دوراً هاماً في تشكيل مجال العامة، الديني والسياسي، خصوصاً وكان منهم من كان مستقلاً نوعاً ما عن الدولة، وهم محاولة هذه احتواء هذه الفئة، بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل أبو در الغفاري وعادة بن الصامت وأبو الدرداء حين كان معلومة والياً لميثان على الشام، وقد ترك هؤلاء أنبياءاً وأشياء وأصلوا العمل بالطريقة نفسها^(٣١).

- ٤ -

على أن العوامل التي ذكرنا، من «سياسة معاوية» ودور الخوارج الفكري والمسكري ودور ممثلة العن من قراء وقضاة وقصاص وعباد وزهاد... إلخ، ما كانت لتلعب تأثيرها الإيجابي في قيام مجال سياسي غامض فيه «الحزب» ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على

(٢٩) صلاح أحمد علي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٥٣)، ص ٤٤.

(٣٠) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ١ (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣١) انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء العبادة والزهاد في: حسين مطران، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ١٠٩.

ساحته الفكرية فضائياً ايديولوجية لا تتسع لها «القبيلة»، علقة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع «القبيلة» وتنهياً لبروز كتيض لها، ذاتي وموضوعي، «طبقة» الموالي التي تضخم حجمها بالفتوحات فأصبحت تشكل، منذ أن «صار الحد مريب والرعية مريفاً آخر»، الأعلية في صفوف هذا الفريق الآخر: الرعية

كان اسم «الموالي» يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كحد للفتح فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا إما مجتئين أو «مقتاعين» في حكم المجتدين، فكانوا يعيشون جميعاً، في إطار «القبيلة»، من «العتيمة». عطاة وخراجاً هكذا تضافر عنصر الثروة مع خيال «القبيلة» ليكون الناتج سلوكاً أرسقراطياً/ قبلياً قوامه النظر باستملاء إلى هؤلاء «الموالي» الذين جعلهم العرب بالإسلام لينقلوهم من القللات ويخرجوهم إلى النور»

نعم، كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، ولكنهم، من الناحية العملية الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواسر سياسية، أطنبت بعض المصادر في إبرارها وذكر أمثلة منها. ومع أن كثيراً مما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات «خاصة» وهي على العموم أشبه بوضعية الخدم في المنزل اليوم، خاصة الخدم والأسويين، في الخليج، فإن الدلالة الاجتماعية هذه «الحالات» تفرض نفسها مرضاً. من ذلك مثلاً أن رجال الأرسقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي (وهل يعملون اليوم؟) كما أن السلطة الأموية لم تكن تعينهم في مناصب القضاء - إلا نادراً - بله المناصب السياسية. وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الأرسقراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا حل مستوى للمعاملات الاجتماعية. «كانوا لا يكتبون» (العرب) بالكس ولا يدهونهم إلا بالأسيا، والألف ولا يشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في المركب، وإن همروا طمناً فامسوا حل رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسه وعضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يحمي على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدهونهم يصلون على الحائز إذا حضر أحد من العرب»^{٣١} يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرسقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الخواري يصل به، ولما تعجب الناس من ذلك قال «إنما أريد أن لتواضع لله بالصلاة خلفه». ويقال إنه كان «إذا عرب به جئزة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: وإنوماء وإذا قالوا: عربي، قال: وبطنائه وإذا قالوا: مولي، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما شاء»^{٣٢}. ولم يكن هذا السلوك الأرسقراطي خاصاً برعلاء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً حتى عهد من عرفوا بالرهدة والتفوي من ذلك ما يروي من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالى «كثرة ميتة مثلك»، وكان هذا المولى قد قال له فل ذلك. «لا تكثر له لتلك» فلما سأل أحدهم ذلك الراهب وقال له: «أبدعو عليك وتدهو له» قال: «نعم، يكسحون طرقتنا ويخربون حيطاننا ويحكون نيراننا»^{٣٣}

(٣٢) ابن عبد ربه، العقد الفرید، ج ٢، ص ٣٢٦

(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٢٦

(٣٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٧

كانت الارستقراطية القبلية ومن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعلوها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: «إن الحق - يوجد - في الحياطة والعلمين والعزاليين لأنها صناعات أهل العمة» وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق به «القرشي»، وهو من «أشراف» القبيلة. كانوا يقولون «ليس يليق بعرشي أن يشرق في شيء من العلم إلا علم الأحرار»، أخيل العرب وأيامهم وحكاياتهم وكذلك كان الحال. فبما كانت ارستقراطية «القبيلة» تعيش من «العيمة» وتجمع من العمة والعطاء ثرواب هائلة وتحيا حياة مذخ وترف كان الموالي محرومين من أي نصيب في «العيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جيوداً. لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليم.

ويبدو أنهم أدركوا منذ وقت مبكر أن المجال الوحيد الذي كان بإمكانهم أن يكسبوا منه مرتبة اجتماعية محترمة، وبالتالي نوعاً خاصاً من «السلطة» هو ميدان «العلم» وهكذا أنكب كثير منهم على التفقه في الدين وجمع أخبار النبي وأصحابه. ولم يمروا وقت حتى أصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة. يذكر ياقوت الحموي في معجمه: «وبه لما مات العبدلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى» ثم أخذ يستمر من فقهاء مكة واليمن والبيامة والبصرة والكوفة ولشام وخراسان فوجدتهم جميعاً من الموالى، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فيها عربياً، وهو سعيد بن المسيب. وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمنزلي والتاريخ إذ كان جميع الدين اشتملوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموالى. وعندما عرّبت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالى، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، على تعلم اللغة العربية وأدائها فكانوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية... الخ.

وللجانب هذا التطور القومي الذي جسده في صفوف الموالى الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة «وأخذوا العلم منهم» وصلوا يثرونه في الجيل الثاني، كان هناك تطور كمي حائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضائق الارستقراطية القبلية ويهددها. ففي الكوفة مثلاً كان الموالى من الكثرة بحيث إنهم أخذوا يزاحمون «أشراف العرب» على المصروف الأول في المساجد. وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب. فقد روي أن الموالى دخلوا بالمسجد المصروف الأول ولما دخل علي بن أبي طالب لمصلي بالناس صاح رجلاً من هؤلاء الأشراف قائلاً: «لقد غلبتنا هذه الخمر» [= الموالى] على العرب منك يا أمير المؤمنين». وتحكي الرواية على لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالى من القوة والغلبة فتسبب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج وردده عليه بقوله: «من عديري من هؤلاء الضباطة [= الرجل الخليط] يطلبون مني أن أبعث قوماً قرحم الله. والله يضربكم على الدين عوداً كما يضربونهم عليه يداً».

ذلك ما حدث بالفعل، فقد «خرجت عصاة من الموالى أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبي حارث بن كعب، وكانت أولى غزوة خرجت فيها للموالى [سنة ٤٣هـ] فبعث إليهم للميرة رجلاً من بيته منادياًهم... يا معشر الأعاجم، هذه العرب [= الخوارج] قاتلتنا على الدين فما بالكُم قتلوه... فإنما سمعنا

قرناً عجباً علي إلى الرشيد قائماً به ولن تشرك برئنا لحدته وإن الله بعث نبينا للناس كافة ولم يرؤه = لم يجمعه حكراً لأحد] فتغلطهم حتى قتلهم^(٣٥). وعندهما خرج ابن الأشعث وعبيد الله بن الحارود على احتجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم: «أنتم علوج وعجم وقراكم لولى بكم» فزعمهم ونص جمعهم كيف أحب وسبرهم كيف شاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه^(٣٦).

أما في الشام نفسها، مركز الدولة، فقد بلغ صددهم من الكثرة درجة أدخلت العرب على معاوية هكر في قتل بعضهم، إذ يروى أنه «دعا الأحنف بن قيس وسمره بن جب - وهما من دعاه العرب - فقال: إني ولّيت هذه الحمراء قد كثرت، ولواها قد طمعت على السيف، وكأنها أنظر إلى ربه منهم على العرب والبطالان. فقد رأيت أن أقتل شطراً وأتبع شطراً لإقامة الأسواق وعماره الطريق»^(٣٧). فما تروى^(٣٨) فأجاب الأحنف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد، مجتمع «القبيلة»، الذي صار يخرق من كل جانب بالولاء وغيره، وقال: «أرى أن هي لا تطيب أخي لامي وبخلي ومولاي» وقد شاركهم وشاركوا في «السب»^(٣٩). فعدل معاوية عن مشروعه وإذا كان من «خائن الشك في أن يكون معاوية، وهو السياسي المحنك، قد فكر بجدي في «قتل شطر من لولى» فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه «الاستشارة» ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجراح طموحاتهم.

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة ٥٠ هـ مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكلمة بالفصح شرقاً. وقد تكاثر عدد الموالي والأعاجم فيها بسرعة، موالي فارسي وحراسك إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة، إذ كانت كما هو معروف مركزاً تجارياً على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد صرقت موحاً من «الليبرالية» فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية مما سمح أثره على المستوى الأيديولوجي حيث متوغل هناك فكرة «الجبر» لتبرير السلوك «الاباحي» باعتباره بدوياً قضاة وقد غلبت مثلاً مترواح هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن المبادات والمرائض الشرعية ليست حراً من ماهيتها، كما سترى ذلك في فصل لاحق.

وأما على الصعيد السياسي المعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والعرق وكانت فيها مراكز لتكوين الدعاة، بعضها علي في المساجد وبعضها سري في السرايب وبيوتات بعض النساء. ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرنا إليها قبل. وقد قتل الموالي بأعداد كبيرة في صفوف «الخوارج»، يد يقال إنه كان منهم في صفوف قطري بن المغيرة، الثائر الخارجي الشهير من الأرقعة، نحو عشرة آلاف مقاتل. وعندهما نعا للهلب بن أبي صغرة لقتالهم خطب في حده قائلاً:

(٣٥) أحمد بن يعقوب بن جسر بن وهب البصري، تاريخ المصطفى، ٢ ج (بيروت: دار التراث للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣٦) ابن عبد ربه، حرس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٣٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٦-٣٢٧.

«إنكم قد عرفتم مدع هؤلاء الخوارج وإنهم إن قدروا عليكم فتوكم في دينكم وسعكروا صامكم»^(٣٨) «والعوم بعد واحد، فإنما هم مهلككم وعيدكم». وعلم عليكم ونقص في أحسابكم ولذبتكم أن يعطيكم هؤلاء على دينكم ويظاوا حرككم»^(٣٩)

وعما يدل على ميلج التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبالمختصوم في البصرة، ما يروى من أن الحجاج والي العراق لعبد الملك بن مروان كتب من مقر عمله بالكوفة إلى عامله بالبصرة يأمره بنفي الموالي النسطيين لأنهم حسب قوله «مفسده الدين والديار»، فكتب إليه عامله: قد نفيت النسط إلا من قرأ معهم القرآن وتعه في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: «إذا قرأت كتابي هذا فذع من قبلك من الأطفاء ومن بين أيديهم ليقرأ عروقك من وجدوا بك عرقاً بطاً قطعوه». ويقول بعض المؤرخين إنه كان يحثي أن ينضموا إلى الشيعة أو الخوارج»^(٤٠).

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية بحسب لها الأمور حساساً ويحشون انضمامهم إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضدّهم في «ثورة دائمة»، أو إلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاتلون الحكم الأموي تارة جهراً وتارة سراً إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من إسقاطه، لا شك أن بروز الموالي بجله كقوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة «ليبرالية» نسبياً مع من كان يكتم في معارضتهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا تشهد الحياة الاجتماعية والمكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية، فمن جهة سبرداد دور الموالي في الحياة العامة وسيو صلون اختراق «القبيلة» إما بالحلف والوالاة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم كـ «خبراء» في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة. ومن جهة أخرى سببرز فيهم مخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلحق كثير من أعصانها بسلط الخليفة وحاشية الأمر، وصلك الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة. وهكذا سرى مجموعة منهم يسررون كـ «انتيجنسياه» للعصر كله. العصر الأموي. هؤلاء الذين حملوا من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «المقيدة» ضدّاً على «القبيلة» وايدبولوجيتها، فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خلاصه القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي كانت تتألف أساساً من الموالي. حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تخترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من أروستقراطيتها وتضطط بعض رعياء انقباش من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل إنها استطاعت أكثر من ذلك، أن تفسح لمجال نقيام سطويات ثورية، بعضها فشل وبعضها حقق نجاحاً ما يبسا استطاع فصيل من أن يفرد باسم «العقيدة» ثورة علومة على «القبيلة» ونظام حكمها. الثورة العباسية

ومع ذلك كله، فلا بد من التأكيد على أن المجال السياسي الذي عرفه العصر الأموي

(٣٨) للرد، الكامل، ج ٢، ص ١٩٢

(٣٩) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأديب ومحاورات الشعراء (ميرت [د ن، د ت I]، ج ١،

والذي لن يتقيد بفعل تصانيف العوامل التي ذكرنا وسمح بقيام الحركة التفسيرية التي سورها بها هنا، وامتداد إلى الحديث عنها بتعميل في فصل لاحق، لا بد من القول إنه إذا كان هذا الملجأ السياسي مجالاً قد مورس فيه نوع من الضغط السياسي فإنه لم يكن في يوم من الأيام مجالاً يُصنع فيه القرار. لقد بقيت «القبيلة» هي صاحبة «الأمر» والدولة طوال العصر كله، بل لقد لودت شأنها مع هوض، سلاسل النسب للقبائل وإحياء الآداب العربية القديمة من شعر جاهلي وأخبار وأيام ونصص... الخ، مما عزز من حضور «القبيلة» في المجال الاجتماعي الذي كان يحكم الرقبة في صفوف الأرستقراطية القبلية. غير أن «القبيلة» في هذا العصر كما في العصور الأخرى ليست سوى إطار تنظيمي «طبيعي» لا يقوم بدوره كمحدد في الممارسة السياسية والعقل السياسي إلا بتحريك من «الخيمة» وبحضور نوع ما من «العقيدة» وسيكون علينا أن نتعرف في المقرة التالية على طبيعة الدور الذي كان لهذه المحددات الثلاثة، وذلك في حدود ما يسمح به المجال المخصص لها في هذا الفصل

- ٥ -

أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة «القبيلة» في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون القدماء منهم والمحدثون. وما يهمنا نحن هنا ليس تتبع دور «القبيلة» في الأحداث السياسية التي عاشتها هذه الدولة منذ قيامها حتى سقوطها، فذلك ما تزخر به كتب التاريخ القديمة والحديثة. وهناك دراسات حديثة في هذا الموضوع أصبحت الآن مراجع كلاسيكية معتمدة^(٤١) ما يمتنا أساساً، وموضوعها «العقل السياسي العربي» هريشان الذي قامت به «القبيلة» كمحدد للممارسة السياسية في هذا العصر، بصورة اجالية عامة، بعيداً عن الأحداث الجارية. ولما كانت الدولة الأموية، كما بينا قبل، «دولة السياسة» فسيكون علينا أن نركز حديثنا على التماس الجواب للسؤال التالي: كيف مارس مفوضية والخلفاء الأمويون من بعده السياسة في «القبيلة»؟

ولربما كان من المفيد هنا تفرير الواقع الاجتماعي التاريخي التالي ابتداءً: لقد كانت بنية المجتمع والدولة في العصر الأموي بنية قبلية. هذا صحيح، ولكن فقط على مستوى الأسرة الحاكمة وأهل القائل، الذين كانوا «الجنود» الذي قامت عليه دولتهم. أما «أهل القرى» وهم في الجملة السكان الأصليون في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب...

(٤١) منها حل سبيل المثال لا الحصر: يوليوس فلهورن، «تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية»، ترجمة عبد الحادي أبو ريدة وحسين مؤنس، سلسلة «آل ألف كتاب» ١٣٦ (القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨) فان فلويس، «السياسة العربية والتبعية والاسرهاتيات في عهد بني أمية»، تصريب حسن إبراهيم ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣) لويس ماسيون، «خطط الكوفة»، ترجمة فلي الدين بن محمد المصمعي (صيدا: [د.ن.]، ١٩٤٦) «العلى، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري» إحسان النمر، «العصبة القبلية وأثرها في الشعر الأموي» (بيروت: دار البنية العربية، ١٩٦٤)، ولانانس، «دراسات حول خلافة سلفية»، دراسات حول العصر الأموي (بالفرنسية)

الح، وقد كانوا يشكلون الأعلى الساحة، ومنهم كانت القوة للشفة، فلم يكونوا يدحطون في عداد «القبيلة». وإذا فـ «القبيلة» في العصر الأموي لم تكن تؤطر سوى العائين العرب، وهم وحدهم كانوا «أهل الدولة»، وعلمه الرئاسة في «القبيلة» كانت تتم في صفوف هؤلاء وليس خلوهم. وإذا نحن أردنا أن نحسم المسألة نجساً فلنا. لقد كان هناك «جند»، هم العائون العرب، أصبحت له دولة. فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند جند الدولة هذا سبباً كان الوصف في عصر الخلفاء الراشدين يختلف تماماً. كانت هناك دولة، هي دولة لدعوة التي أسسها النبي (ص) في المدينة وحلفه عليها الأربعة الراشدون، وكان هذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من المتطوعين من المهاجرين والأنصار ثم منهم ومن فريش وغيرها من أسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جند عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنداً لدولة المدينة. غير أن الثورة التي قامت ضد عثمان وانتهت بالحرب بين علي ومعاوية قد غيرت الوصف تماماً. إن مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها «جيش»، والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فاستصر فريق علي فريق وأقام الفريق للفتن من هذا الجيش دولة. لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة كـ «دولة عسكرية» من نوع دولة بعثت أو الاسكندر، لأن الجيش الذي أقام دولته ومن الأمويين لم يكن جيشاً محترفاً وإنما كان مجموعة من القبائل المجددة. والمشكلة السياسية الأولى في هذه الدولة / الجيش كانت تتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي / العسكري؟

لقد أجاب معاوية عن هذا السؤال في خطبة له بالمدينة في السنة الأولى من ولايته، خطبة حدد فيها «الثوابت» التي ستقوم عليها سياسته. قال: «إن الله ما ولينا بحبة منكم ولكن جالستكم بسهمي هذا المجالدة» واقترح عليهم: كما يسا قبل، عقدنا سياسياً قوامه «المواكدة الحسنة والمشاركة الجميلة». إذن: أساس الحكم هو «المجالدة»، أما أسلوبه فهو: «المواكدة والمشاركة». تبقى مسألة الشرعية. فالدولة على أية حال هي دولة الإسلام، به قامت ومن أجنبه كانت، وبدونه تفقد مبرر وجودها. وبما أن دولة الإسلام هذه قد قامت على يد فريش هو النبي (ص)، وبما أن أصحابه من بعده قد حسموا الخلاف بينهم على أساس «العرب لا تدبر إلا هذا الحى من فريش» فلفظ كانت هناك شرعية تاريخية في دولة الإسلام إلى عهد. وقد أكد معاوية هذه الشرعية بالحديث «الأئمة من فريش» ومع أننا قد أوردنا قبل نص هذا الحديث (الفصل الرابع، الفقرة ٢) فإن سياق الخطاب هذا يقتضي ما الاتيان من جديد بعض ذلك الحديث لنورد فيه ما لم يكن السياق الذي أوردناه فيه من قبل يسمح به. جاء في هذا الحديث ما يلي: «كان محمد بن جبير من مطعم يفتت أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من فريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاوية فقام ولحق على الله بما هو الله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجلاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله، فأولئك جهالك، فليأكلوا وأمانى التي تفضل أعطوا، فلي سمعت رسول الله (ص) يقول: إن هذا الأمر في فريش لا يعلوهم أحد إلا كبحه الله على وجهه، ما أقبلوا الدين»^(١)

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٥، ص ١٢

ثلاثة ثوانت بنى عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده - المجاللة، والمواكلة، والشرعية القرشية. وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه في هذه الفقرة: كيف مارس معاوية السياسة في «القبيلة»؟ هذا السؤال يجد جوابه في تفصيل القول في هذه الثوانت نفسها. لقد مارس الأمويون السياسة في «القبيلة» بالمحاكمة والمواكلة والتمسك بالشرعية القرشية - ولما كانت «المواكلة» تدخل في باب «الغبية» فإننا سنترك الحديث عنها إلى الفقرة التي تلي هذه، لنبدأ إذن بالشرعية القرشية

إذا نحن عدنا الآن إلى نص الحديث المذكور قبل وقرأناه على ضوء المعطيات التي أدرجناها في الفصل السابق والتي تخص اليمس وكندة وحديث «الفحطاني»... الخ لمكب أن يكتشف في روايته بعداً جديراً بالاعتبار هنا - كان الحديث يجري في المجالس - مجالس رجال الدولة وعبد الله بن عمرو بن العاص أحدهم - ويدور حول «الفحطاني». «سيكون ملك من قحطان». لماذا؟ هل مجرد أن حديث «الفحطاني» الذي أوردناه في الفصل السابق ينص على ذلك؟ ولكن هذا الحديث يربط ظهور القحطاني بقرب قيام الساعة، فهل كان عبد الله بن عمرو بن العاص يشعر بـ «قرب قيام الساعة»؟ يمكن أن نجيب بالإيجاب إذا فهمنا من «القيام الساعة» انتقال العقولة من قوم إلى قوم. ولقد كان هناك بالفعل، زمن معاوية، ما من شأنه أن يجعل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من رجال قريش على الشعور بقرب ظهور «الفحطاني» المنتظر، وبالتالي انتقال الدولة إلى قومه أهل اليمس. ذلك أن معاوية كان قد أقام علاقة مصاهرة بينه وبين قبيلة كلب اليمية، إذ تزوج منها زوجته التي أنجبت له ولده يزيد، وكان سعيد بن العاص أحد كبار رجال دولة معاوية قد أصهر إلى نفس القبيلة. والمصاهرة التي من هذا النوع مصاهرة سياسية قبل كل شيء. ليس هذا وحسب، بل لقد كان هناك حلف سياسي حقيقي بين معاوية وقبيلة كلب اليمانية هذه، وكانت أقوى القبائل بالشام، حلف ينص على شروط «منها أن يمرض لهم - معاوية - لآلهم رجل اليمس (عطاء سنوياً) وإن مات لهم ابن أو ابن عمه مكانه وهل أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وحقد من رأي منهم ومشورة»^(٤٢) فكانت النتيجة أن صارت قبيلة كلب اليمانية هذه صاحبة الدولة فظهر منها طموح إلى الاستئثار بالأمر والقضاء على المضرية - فبلغ معاوية يوماً أن أحد رجال اليمانية قال: «لست أن لا أدع بالشام أحداً من مضر بل هممت إلا أهل حبوني حتى أخرج كل رومي بالشام»^(٤٣)

لقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعبّر إذن عن مخاوف حقيقية عندما كان يحدث في المجالس أنه «سيكون ملك من قحطان». وربما كان هذا الحديث رسالة إلى معاوية - الذي فهمها حق الفهم، بل لنقل إنه وعي هو أيضاً تلك الخطورة التي أصبحت تشكلها القبائل اليمية على ملك بني أمية فحمد إلى تذكير هذه القبائل بمضمون العقد الذي أبرمه معها والذي ينص كما رأينا على أن يكون الأمر بعده لابنه، تماماً مثلما عمل على تذكير أهل بينه

(٤٢) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد علي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة - المكتبة التجريدية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩٥
(٤٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، الأغني، ج ١٨، ص ٦٩

لأمويين الذين لا يد أنهم قد تموهوا بما أثار خوف عبد الله بن عمرو بن العاص، تذكرهم بأثر الخلافة «شرعاً» هي في قريش لا في غيرهم. ومن هنا يكون الحديث الذي روى عنه بصرت عصفورين بحجر واحد: فهو يضع حداً لـ «الأماني» التي تصل أهلها، والخطاب هنا موجه إلى البيانية من جهة ويؤسس شرعية الحكم الأموي، من جهة أخرى، على ما ذكر أنه سمعه عن النبي من أنه قال «إن هذا الأمر في قريش...» وذلك يكون قد عمل على تبديد مخاوفهم. وقد تمررت روايه معاوية هذه بروايه عبد الله بن عمرو بن الخطاب الذي يروي عنه أنه قال: «قال النبي (ص) لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم الناس»^(٤٤).

ولكني يعزز معاوية هذه الشرعية بما يجعل حداً لـ «الأماني» لدى أصحاب «المعطاني»، وليرحم لهم عن وفاته لسود المقد الذي أبرمه معهم، حرك عامله على الكوفة المعيرة بن شعبة فعاده ليقول له «يا أمير المؤمنين قد علمت ما فعلت هذه الأمة من الفتن والاختلاف وفي عتقك الموت، وفي أعتاقك من حدث بك حدث قد يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بعدك عهداً يرفعون إليه، واجعل ذلك يريد أبك»^(٤٥). ثم نظم معاوية بعد ذلك اجتماعاً دعا إليه أهل الحبل والعقد في الأمصار وأمر أحد رجائه، الصحاك بن قيس المهري، أن يكون أول المتكلمين في الاجتماع فيحطبل بما اقترحه المعيرة. وتكلم رؤساء الوفود، بعضهم وافق على تعيين يزيد بن معاوية ولياً للعهد وبعضهم عارض، واحتتم معاوية الاجتماع بلهجة فيها تهديد، وانصرف الناس حاملين معهم الفكرة إلى بلداتهم، ثم كتب معاوية بها إلى عماله يطلب أخذ البيعة لابنه يزيد^(٤٦)، ثم ما لبث أن أعلن عن تعيين يزيد ولياً للعهد رسمياً، فسُ بذلك حسة صار عليها الخلفاء الأمويون من بعده كجره من ممارسة السياسة في «القبيلة».

ولم يكتب معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام «الأماني» القططانية. بل لقد عمد إلى تأكيد الشرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لمكرة تفوق العرب بتفوق قريش فعندما وفد عليه وفد من العراقي وفيهم رعيم بن نعيم الأحص بن قيس، أحد رجائها المشهورين، قال معاوية مخاطباً الوفد: «مرحاً بكم يا معشر العرب، لما وافق لث فرقت بينكم الدهوة [الدهوة إلى علي، والدهوة إلى معاوية] فقد جمعتمكم الرحم إن الله يحفظكم من الناس ليخترنا منكم»^(٤٧). وقال في مناسبة أخرى: «إلا أن دروع هذا الحلي من قريش اختارهم من العرب للتشايكة لرحابهم تشايك السبع الذي إن دعبت حلقة منه فرفقت به أربع. ولا تزال السيوف تكثر مذاقة دم لحوم قريش ما بقيت دروعها معها وشدت طائفها عليها ولم تترك حلقة منها، فإذا خلعت منها، فلقا خلعتها عن رقابها كانت السيوف جرداً»^(٤٨).

الشرعية لقريش، ليكن ولكن لماذا بؤامية دون غيرهم من قبائل قريش؟ لنستمع إلى معاوية يجيب عن هذا السؤال عندما ذهب إلى المدينة يريد اقناع عبد الله بن عباس وعبد

(٤٤) السطري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٣

(٤٥) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ١، ص ١٦٥

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٦٦، وابن عبد ربه، العقد المفرد، ج ٣، ص ١١٨

(٤٧) أحمد ركني صفوت، جبهة خط العرب، ج ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، [د.م.])، ج ٢، ص ٣٦٥

(٤٨) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٤٥

لله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر الذين كانوا قد امتنعوا عن مبايعته يريدون أيضاً للعهد، قال لهم: «لقد قلتم وقتلتم. وانه دعيت الآلهة ونقبت الآلهة، فليبي أحد إلي من أسانهم مع ابن أبي انفلوتموه وحد مقالاً وإنما كان هذا الأمر لي عبد مناف لأنهم لعل رسول الله، فلما مضى رسول الله (ص) ولي الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنها ساروا بسيرة جيلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الزبير «أب با ابن عمر [= لاسم] لاسم من بني عبد مناف» فلما أبنا عني هذا [عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر] فليسا يحلرجين من الرأي إن شاء الله»^(٢٩). إنه منطق «القبيلة»: «الأقربب فالأقرب» الخلافة ليست للعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحنظلة وليست لبني عبد مناف كلهم بل لبني أمية خاصة ولو سألنا معاوية: لماذا بنو أمية وليس بنو هاشم؟ لأجاب بما سبق أن أجب به الأشر وجماعة يوم سيرهم إليه عثمان وهو عامل على الشام. لقد قال هم يومذاك: «لما طلب رسول الله (ص) للأعمال أهل الجرد من المسلمين والعناء، ولم يطلب من أهل الاحتماء والجهل ما والصعب عنها»^(٣٠) (انظر الفصل السابق، الفقرة ٤) وقد برهن معاوية مرة أخرى على اتقان عملية ممارسة السياسة في «القبيلة». فالخلافة في قريش، نعم ولكنها في أهل الجزاء. والغناء منهم، وهؤلاء هم بنو أمية وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «كنت عصبية العرب في قريش وكانت عصبية قريش في بني عبد مناف وكانت عصبية بني عبد مناف في بني أمية».

ولم يكتف معاوية بهذه «المحايدة» النظرية التي تضع على مستوى الدعاية السياسية بل لقد عمد إلى تدابير عملية قمع بها ألاماني البيانية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل «القبيلة» فرفض عطائه أربعة آلاف رجل من قيس المصرية المناهضة لكلب البيانية صاحبة «الأماني». ثم اتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الأعداء للمطرية على البيانية فجعل يندب هذه لغيره في البحر، وهو مليء بالمحاطر والأهوال، بينما خصص قيساً للغزو في البر، حتى إذا شعرت البيانية بالمهانة واشتكى شعرائها، عاده معاوية إلى استرضائها من جديد»^(٣١).

تلك كانت طريقة «المجاذلة» التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في «القبيلة» وقد سار عليها الأمويون خلفاء وولاة. إنها سياسة «اللمب» على الصراع بين البيانية والقبسية، هذا الصراع الذي كانوا يؤججونه عند الحاجة بوسائل مختلفة: المطاء والامتيازات، إثارة «سمرات» الشعراء. الخ. لقد فعلوا ذلك في المركز، الشام، وفعل ولائهم الشيء نفسه في الأطراف، في البصرة والكوفة، وفي خراسان بصورة خاصة، حيث نقلوا إلى هناك خسر ألفاً بعينهم من قبائل البصرة والكوفة جلهم من ربيعة ومصر لتتصم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها حوفاً من القبائل اليمنية (الأزد بصورة خاصة) طمعت سياسة صرب القبائل بعضها ضد بعض إلى هناك فصار الصراع في خراسان كالصراع في الشام بين العبيدة

(٢٩) ابن قتيبة، الإلمعة والسياسة، ج ١، ص ١٧٤

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٣٦

(٣١) النصر، العصبية القبيلة وأثرها في الشعر الأموي، ص ٢٥٦

والبيانية، مع إضافة طرف ثالث هو ربيعة التي كانت تتحالف في الغالب مع البيانية ضد شيعتها المضربة^(٥٢).

وعندما تبين أن هذا التخفيف من حجم القبائل العربية في البصرة والكوفة قد أدى إلى مرور «الخمراء»، أي الموالي، كقوة اجتماعية ذات وزن، أمر معاوية بقتل أعداد منها إلى الشام فأبرههم انطلاقاً والمسواجل، وقد لحاً الحجاج إلى تدبير عمائل فيها بعد كما أشرنا في الفقرة السابقة. وبمس السياسة طبقها الولاة الأمويون في المغرب العربي^(٥٣). لقد كانت أكثرية العناصر العربي عند المتع في شمال أفريقيا من البيانية، ثم وفدت جوع من قيس بعد ذلك فصار الصراع هناك، كما في الشام وحراسان بين القيسية والبيانية. وكان تطبيق هذه السياسة يتم بترحيل القبائل نارة ويتمير الولاة قارة أخرى. فلذا كانت البيانية في حراسان أو في شمال أفريقيا هي صاحبة النمود في وقت من الأوقات، والغالب ما يكون ذلك بسبب كون الموالي منها أو من حلفائها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهنته الأولى كسر شوكة البيانية بالاعتقاد على القيسية، وهكذا...

والصراع بين القيسية والبيانية في العصر الأموي كان يؤسسه ويؤججه عنصران رئيسيان: أحدهما ينتمي إلى «القبيلة»، أعني الخيال القبلي، والثاني ينتمي إلى «العبيدة». فعلى الصعيد الأول كانت هناك التناحية المعروفة: عدنان / قحطان، على الصعيد العام، وقيسية / يمانية، ربيعة / مضر على الصعيد الخاص. وكان هناك الأمل في «القحطاني» الذي كانت تغذيه ذكريات ملوك كندة التي حلدها لمرؤ القيس الكندي «الأمير الطريفة» و«الملك الصليل»، وكانت هناك أخبار «الكعبة البيانية» التي كانت تصاهي وتنافس في وقت من الأوقات «لكعبة الشامية». أضف إلى ذلك الشعراء الذين عرف الأمويون كيف يوظفونهم، لا لصالحهم وحسب، بل لإثارة البيانية على القيسية أو القيسية على البيانية، حسب الحاجة. ويجب أن لا نسي أن الشعر الخاهلي وأيام العرب والأنساب وكل تراث «القبيلة» في الخاهلية والإسلام إنما بحث أو وضع في العصر الأموي، في الإطار نفسه إطار ممارسة سياسة «المجاندة» في «القبيلة» غير أن الخيال القبلي لا يكفي، فهو كـ «القبيلة» إطار نظري، وهو لا يتحرك ولا يتعب إلا بحافز «العبيدة». ومن هنا المنصر المؤسس للصراع بين القيسية والبيانية، عنصر المصلحة المادية. وقد عرف الأمويون كيف يوظفون «المطاء» في تمير ميران لفوى بين القيسية والبيانية لصالحهم: المطاء المادي كالحبات والمطاء السياسي كالموظفات المكسبة للجاه «والجاء معيد للبال» كما يقول ابن خلدون وهذا ينتقل بنا إلى الثابت الثالث من نوايت السياسة الأموية: المواكلة، والحديث عما يقع كما قلنا في إطار «العبيدة»

(٥٢) نفس المرجع

(٥٣) عبد الحميد سعد رعلول، تزيح المغرب العربي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)

اكتسب والمواكلة الحسنة والمشارية الجميلة طامعاً سياسياً واضحاً زمن معاوية ونسعه في ذلك الخلفاء الأمويون من بعده. لقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وقد تمكروا بواسطته من شل خصومهم وربطهم بهم، سواء كان هؤلاء الخصوم من الهاشميين أو من رعياء القبائل أو من الشعراء ورؤساء القرويين. كان علي بن أبي طالب متشدداً في هذا المجال، بحال العطاء، إلى درجة أن أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى معاوية الذي لم يتردد في الترحيب بهم وإجراء العطاء لهم. من ذلك أن عقيل بن أبي طالب قدم على أخيه عبي بالكوفة فطلب منه أن يقضي عليه دينه وكان مقداره أربعين ألفاً، وأجابه علي «ما هي عدي، ولكن أصبر حتى يفرج عطايتي فإنه أربعة آلاف (في السنة) فادعه لك». فقال له عقيل: «أبى المال يدك وانت تسوفي بمطالك» فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده^(٥٢).

وبما كان علي لا يزال يصارع معاوية حصل نزاع بين عامله في البصرة ابن عمه عبد الله بن عباس وبين أبي الأسود الدؤلي فكتب فيه هذا الأخير إلى علي ينهيه بالإعتاق على نفسه من بيت المال، فكتب علي إلى ابن عباس يطلب منه أن يجره بما أحذ. فعفى ابن عباس أن يكون قد صرف شيئاً من بيت المال. فتشدد علي المعتاق عليه فغضب وجمع ما في بيت مال لبصرة ثم دعا أحواله واجتمعت معه قيس كلها فحمل المال تحت حمايتهم وذهب به حتى وصل مكة واستقر بها^(٥٣). وقد صالح عبد الله بن عباس معاوية بعد ذلك مشروطاً لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط له معاوية^(٥٤). وصالح معاوية الحسن بن علي وحمله على التنازل مقابل ما طلب من المال والعطاء له ولأهل بيته^(٥٥) وكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه ما في بيت مال الكوفة ومبلغ خمسة آلاف ألف وخمسين ديناراً بحمد من طرس^(٥٦) وأكثر من ذلك ضاعف معاوية عطاء الحسن والحسين ٢٠٠ مرة، إذ كان عطاؤهما من بيت المال خمسة آلاف درهم مسوياً فجعله معاوية مليون درهم، ورفع عطاء عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى^(٥٧).

ولم يكن معاوية يكتفي بالعطاء بل كان يفضي الطرف عما يأخذ خصومه بنو هاشم من بيت المال، بل لقد كان يسكت حتى عما كانوا يستولون عليه بطريقة أو بأخرى. من ذلك أن أبا كانت تحمل مالاً من اليمن إلى معاوية فاعترضها الحسين بن علي فأخذ ما كانت تحمله وكتب بذلك إلى معاوية قائلاً: «لما بعد ذلك ميراثاً من بني من ليس تحمل مالاً وحطاً وعسر وطياً إليك لتودعها خزانة دمشق» وإلى احتجاج إليها فأعفها والسلام، فما جعل معاوية شيئاً سوى أن

(٥٢) محمد بن علي بن طائيب المعروف بـ «الطائفي»، القسري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ٧٦.
(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١١٥.
(٥٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.
(٥٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦٨.
(٥٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٠٣.
(٥٧) ذكره جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٨٢.

أجابه برسالة يؤبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف^(٦٠). ويقال إن عبيد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن علي الذي كان قد أصابته صائفة نتيجة حبس معاوية صلاته عنه، فيما كان من هذا الأخير إلا أن قال لخازنه «اجعل لي الخبز نصف ما تأكل من معه ودع ردمه واتخذ ابن شاطرته مالي»^(٦١). وأهدى معاوية إلى عبد الله بن عباس في إحدى زيارته له وحداً كثيرة ومكافأة وأية من ذهب وقصه^(٦٢).

واجمع مو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بمعطائه لهم فقال: «يا بني هاشم والله إن حبري لكم لمسوح وإن مالي لكم لمخنوح، فلا يقطع حبري عكم عله ولا يوحس علي «دونكم مسألة» ود نظرت في أمري ولمركم رأيت أمري مختلفاً إنكم لترون أنكم أحق بما في يدي مني، وإذا أعطيتكم عطية فهي قضاء حقكم فقم أعطيتنا دون حقنا وقصر يا عن قلوبنا»، فأجابه عبيد الله بن عباس «والله ما مسحت شيئاً حتى سألناه ولا فحمت لنا شيئاً حتى قرعناه» ولولا حظنا في هذا المال لم يأتك منا والبر^(٦٣). واستعمل معاوية المال في إحصاء أهل العراق على علي واستعمل يزيد ابنه نفس الوسيلة حصل أهل العراق على حذلان الحسين بعد أن طلبوه، واستعملها كذلك لكسب ولاء زعماء القبائل ووجهاء الناس، وسار الخلفاء الأمويون على ذلك فكان «العطاء السياسي» الوسيلة المفضلة لديهم لممارسة السياسة في «القبيلة». لاسكات خصومهم وشل معارضتهم.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حاجة رؤساء بني هاشم والأشراف والوجهاء عموماً ورؤساء القبائل وضياعهم إلى مثل هذا العطاء السخي كان ضرورياً لهم للحفاظ على وجاهتهم ومكانتهم الاجتماعية. لقد كان الواحد منهم يحمل مئات، بل الآلاف، من العبيد والاماء والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء للاتباع والأشياع ودوي القربى. كان لا بد أن يعطى كل سائل من عامة الناس ما سأل أو أكثر وإلا فقد المطلب منه وجاهته ومكانته. وكان الأمويون يدركون هذا ويعرفون أن تلك المبالغ المطائلة التي كانوا يعطونها للأشراف والرؤساء والوجهاء كانت تورع على الناس، وأن ذلك وسيلة من وسائل ضمان الاستقرار في البلاد. وكمثال على ذلك نشير إلى أن معاوية كان قد بحث بمائة ألف درهم إلى عائشة زوجة النبي (ص) فشرقت المبلغ كله بمجرد توصيلها به^(٦٤). ولما مات معاوية وفد عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على يزيد، فقال له هذا الأخير: «كم كان أمير المؤمنين معاوية يعطيك؟ قال كان رحمه الله يعطيني ألف ألف قال يزيد قد زدنا لك لترحمك عليه ألف ألف قال بلبي أنت وأمي قال ولقد ألف ألف. قال أما إني لا أقولها لأحد بمثلها». فقبل يزيد: «أعطيت هذا المال العظيم [٣- ثلاثة ملايين درهم] رجلاً واحداً من مال المسلمين» فقال: «هات ما أعطيتك إلا لم أصبح أهل المدينة»، ويقول

(٦٠) ابن أبي الحديد، شرح نيج البلاغة، ج ٤، ص ٣٢٧

(٦١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣

(٦٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣

(٦٣) صعوت، جمهرة خطب العرب، ج ٢، ص ٥٧

(٦٤) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمون، المذكرة المستوفية، تحقيق محمد عيسى، ج ٢

(بيروت: معهد الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٢٠٢

الراوي «ثم وكل به من صحبه، وهو لا يعلم، لينظر ما يعمل في المال فلما وصل الخليفة مرق جيع المال حتى احتاج بعد شهر إلى النسي»^(١٥)

ولم يكن الماشيون هم وحدهم الذين كان الأمويون يمدعون عليهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل و«أشراف العرب» والوجهاء. «الح إن إسماك جمهور الناس، سواء في العائل أو في المدن والقرى أو في التنظيم» المهية والدينية وعبرها كان يتم بإسمك رؤساء هذه الفئات بـ«العطاء» أم الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة ذلك أن معاوية ملك السياسة نفسها مع جيشه خلال حربه مع علي فراد في إعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان يدفع عليهم سنين مليون درهم في العام. وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءات لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع الثائرين الذين لم يكن يخلو منهم «الوقت» في العصر الأموي أدركنا أية ميزانية كانت تصرف فيها دولة «العطاء»: دولة بني أمية

فمن أين كانت تأتي هذه الأموال؟

موردان وحيدان للدولة الربعية في صدر الإسلام والعصر الأموي^(١٦) «المسائم والخراج وما في معناه» وعندما تنقص المسائم أو تتوقف بتوقف العتوجات تصبح الريادة في الخراج والدعوى إلى «الاستخراج» أمراً ضرورياً لتحقيق التوازن بين «الدخل» و«الخرج»، ولا هالأزمة حتمية. كان توقف العتوجات في النصف الثاني من خلافة عثمان من الأسباب الرئيسية للثورة التي قامت ضده. لأن توقف العتوجات يعني توقف الفوائد وجود الخراج وبالتالي نقص النسبي أو المطلق في العطاء. ومع انتشار الأمويين كان عليهم أن يبادروا إلى جمع المال وصبط مولده والتدقيق في جبايته وإلا لما كانوا يستطيعون الصمود. إن دولة «القبيلة» تتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على «الفنمية». وهكذا كتب معاوية إلى عامله على الخراج في العراق أن «اجل إلى من مالاً ما أستعين به» فكتب إليه ابن الخراج «عالمه» يعلمه أن الدعاين [أصحاب الأراضي من الفرس الذين كانوا يتولون جمع الضرائب] أعلموه أنه كان لكسرى وال كسرى صوابي [حقولاً ومزارع خاصة بهم] فكتب إليه أن أحسن تلك الصوابي واستصرمها وأخبر عليها المسيات فبلغت جبايته خمسين ألف درهم من أرض الكوفة وسوادها وكتب إلى عبد الرحمان بن أبي بكره بمثل ذلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يجمعوا إليه عدداً النبروز والمهرجان [التي كانت تقدم للفرس] فكان يحصل إليه في النبروز وعنده في المهرجان عشرة آلاف^(١٧). وكتب إلى زياد عامله على البصرة وما كان تحت إدارتها يأمره أن يصطفي له «الصبراء» و«البياض» (النخب والفضة) من عتائم العتوجات في خراسان^(١٨)

(١٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٥

(١٦) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٩٧٠)، ص ٢٦٤

(١٧) الحقوي، تاريخ الحقوي، ج ٢، ص ١٥٨

(١٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢١٦.

وكان معاوية قد أقطع مصر لعمر بن العاص «طعمه شرطها عليه يوم بايعه»، وكان عمرو يستحوذ على جبايتها من جزية وخراج. وعندما توفي بعد ستين وثلاثة أشهر من ولايته لها، على عهد معاوية، عمده هذا الأخير إلى الاستيلاء على ما تركه عمرو من الأموال بحجة أنها أموال المسلمين (= الدولة). واتخذ معاوية هذه الطريقة منه فكان لا يموت عامل من عماله إلا شاطر ورثته في تركته^(٦٩)، وكان يقول إنه إنما يقتلي في ذلك بعمر بن الخطاب الذي كان يشاطر عماله كما ذكرنا (الفصل الخامس، الفقرة ٣). وسار الخلفاء الأمويون من بعده على هذه «السياسة» فكانوا يجرون تحقيقاً دقيقاً مع عمالهم عند عزلهم أو اعتقالهم وكانوا يفتشون حتى يتروا بأسهم من أودعوا صدهم وبناتهم وأموالهم ويهربون إلى بيت المال ما سلبوه من الأموال، وهو ما يسمى بالاستخراج أو التفتيش^(٧٠). وكان الخلفاء الأمويون كثيراً ما يطلقون اليد لعمالهم لتحصيل المال حتى إذا اختفى هؤلاء عزلوه من سبب من الأسباب وأدخلوهم إلى دار «الاستخراج» للتحقيق معهم في أموالهم. وكانوا إذا أعورهم المال باعوا الولاية لمن يدفع أكثر، وكان التسابق في هذا المجال أمراً «طبيعياً».

غير أن مثل هذه التدابير لم تكن تشكل سوى مورد إضافي استثنائي يصب في خزينة الخليفة ليغلق به عند الحاجة. أما المورد الأساسي لدبيت مال المسلمين (= مالية الدولة) فكان يتألف من الضرائب والجزية والخراج. ومع أن معاوية استأنف الفتوحات شرقاً إلى بلاد الهند وشمالاً إلى القسطنطينية وغرباً في شمال إفريقيا، قبل غنائم هذه الفتوحات لم تكن بالحجم الذي يغطي نفقات دولة «العطاء السياسي» فضلاً عن نفقات الجند. ولذلك لجأ معاوية إلى ضبط الجباية وزيادة فيها فكانت إلى عامله على مصر وأن زد على كل امرئ من الضبط قيراطاً وكذلك فعل في الولايات الأخرى^(٧١). وإذا كانت الزيادة في الجزية تثير المشاكل في بعض الجهات لكون مقدارها قد نص عليه في عقد الدية حين الصلح مع أهلها فإن مقدار الخراج لم يكن يخضع إلا لتقدير الخليفة وعماله المختصين، وكان يتراوح ما بين ٢٥ بالمائة و٥٠ بالمائة أو أكثر من المحصول، يدفع عرباً أو نقداً.

وإذا كان الأمويون زمن معاوية وإلى عهد عبد الملك بن مروان لم يزيدوا زيادة كبيرة في مبلغ الخراج - أو على الأقل لا نحدثنا المصادر عن شيء من ذلك - فإنهم أحسنوا بعض التسهيلات وقاموا بدور التيسير^(٧٢) ليحصلوا على أكبر حجم من ولادات الخراج. ومن التدابير التي اتخذوها في هذا الشأن استئصال الدهاقين - من الفرس - بكل الجباية من العرب الذين كانوا «يكسرون» الخراج. لقد فعل ذلك عبيد الله بن زياد في العراق ويرور هذا التفسير بقوله: «كنت إذ استعملت العربي يكسر الخراج فإن أمرت عشيرته أو طالبه لوغرت صفوفهم، ولم تركه تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين يكسر بالجباية ولوغر بالأمانة ولوغن بالخطية منكم [= العرب] مع لي جعلكم

(٦٩) البخاري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١١١.

(٧٠) حسن، التنظيم الإسلامية، ص ٢٤١.

(٧١) حسن للمرجع، ص ٢٥٦.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، حكمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٨.

أمنه عليهم لئلا يظلموا أحدًا^(٧٣). وعمل هذه التدابير ضمن الأمويون دحلًا من الخراج كان يفي بمصاريفهم وعطاءاتهم في العقود الأولى من عصرهم فقد ارتفع خراج السواد بالعراق من ١٢٠ مليون درهم سنة ٢٠هـ ومن عمر بن الخطاب إلى ١٢٥ مليون درهم في أيام عبيد الله بن زياد سنة ٦٢هـ ليصل إلى ١٨٨ مليون درهم زمن الحجاج سنة ٨٥هـ. ومنع خرج الشام في نفس الفترة مليوناً و ٧٠٠ ألف دينار (١٧٠ مليون درهم)^(٧٤)، هذا عند انولات لأجري.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن الدولة في ذلك الوقت لم يكن لها ما للدول الحديثة من المواطنين الذين يتلقون قسماً هاماً من الميزانية ولا كانت تقوم بالخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وتشغيل. . الخ ولا كانت لها مشاريع تموية، أدركنا كيف أن العطاء بمختلف أنواعه (عطاء الخند وعطاء الخاشية والعطاء السياسي) كان يستند الدخل كله عبر أن «دولة العطاء» إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأمين معارضة آخرين، فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد، إن سقطت العامة بهم، وصرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد وبئر الفتن، والعطاء نفسه يذكي الصعائش. . وبالتالي فقيام ثورة مسلحة لو اشتعلت نار حرب أهلية كان شيئاً ممكناً كل لحظة. وعندما تجدد «دولة العطاء» نفسها مضطرة لإخماد ثورة أو الدحول في حرب أهلية فإنها سرعان ما تقع في أزمة مالية لا تخرج منها إلا بالريادة في الخراج وهذا ما حصل بالفعل. فما إن مات معاوية حتى قامت ثورة انتهكت ميراثية الدولة: البربريون في الحجاز، والمختار بن أبي عبيد في العراق، والطارق في البصرة ثم في فارس وعباس، فكانت النتيجة قيام أزمة مالية لم تستطع الدولة مواجهتها إلا بالريادة في الخراج واللحوق إلى تدابير اقتضت إعادة النظر في نظام الجبسية بأكمله وهكذا أهدوا زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ) مسح العراق وجمعوا الجزية أربعة دنانير وألغوا الضريبة النوعية (التي كانت تؤخذ من المحصول) وفرضوا ضريبة نقدية واحدة معممة. قاموا بإحصاء السكان واقتروا أنهم حيناً عمل يشتغلون بأيديهم وحسبوا ما يكسبه العامل في السنة فأسقطوا من ذلك نفقة طعامه وكسوته ونفقات الأعياد فوجدوا أنه يورث أربعة دنانير فاعتبروها مائضاً وفرضوها ضريبة على جميع الناس^(٧٥). وكانت أخطر التدبير تلك التي اتخذها الحجاج. وذلك أنه قرر اعلة فرض الجزية على المسلمين الخند وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أرض عشيرة بانتقالها إلى العرب^(٧٦). فبهذه التدابير استطاعت الدولة مواجهة لزمته المالية في ذلك الوقت.

ليس في إمكاننا هنا، ولا من اختصاصنا، تتبع تطور النظام المالي في الدولة الأموية^(٧٧)،

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٧٤

(٧٤) ريدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ١، ص ٢٢٣، نقلاً عن القميري

(٧٥) يعقوب بن البرقيع أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣ - ٢٤.

(٧٦) الدوري، مقالة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٢٢

(٧٧) انظر في هذا الموضوع من المرجع، وفلهورن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام إلى نهاية

الدولة الأموية

حينما أن نشر إلى الأزمة المالية التي حدثت بعد تدابير عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ) الذي أراد الرجوع بالصرائب، جريه وخراجاً، إلى الصورة التي كانت عليها أيام عمر بن الخطاب، خصوصاً قراره بلسقاط الجزية على من أسلم، مما أدى إلى نقص حطير في حجم موارد الدولة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فرض الخراج على الأرض سواء كان من يروعه مسلماً أم ذمياً مما أثار سخط «العرب» الذين كانوا يمتلكون الأراضي الواسعة بشرائها من أهل الدمه. ومع أن الخلفاء الذين جاءوا من بعده عدلوا عن تلك التدابير ورجعوا إلى ما كان عليه الأمر من قبل فإن الأزمة التي دشتها تدابير عمر بن عبد العزيز التي أسأف العمل بها مصر بن سيار في خراسان قد تزامنت مع الأزمة الهيكلية داخل «الفيلة» نتيجة انصراف بين العيسية والبيانية في خراسان نفسها، هذا إضافة إلى تعلق تطهيات الدعوة لعبسية في نفس المنطقة. وكان هذا التوافق الذي حصل، مرة أخرى، بين الأزمة في «الفيلة» والأزمة في «العقيدة» والتطور في «العقيدة» - كما سرى - نتيجة الحكومة انتصار لثورة وسقوط الدولة القائمة

لحدثنا عن «الثوابت» التي حكمت ممارسة الأمويين للسياسة في «الفيلة» و«العقيدة». ويبقى علينا أن نتعرف على «الثابت» الذي حكم ممارستهم للسياسة على مستوى «العقيدة».

- ٧ -

عندما أخذ ابن خلدون يشرح كيفية «اعلااب الخلافة إلى الملك» بعد عثمان، وفق نظريته في العصبية، قال عن استبداد معاوية بالأمر وعدوله عن الشورى ما نصه: «ثم اقتضت طبيعة تلك الأفراد بالجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي صاته العصبية بطبيعتها واستثمرته بمرأته ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من اتباعهم فاعترضوا عليه واستأثروا بوجه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وعالفهم في الأفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأييدها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير محالصة». ثم يضيف: «وكان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى الفاسم بن محمد بن أبي بكر لو كان في من الأمر شيء لوبته الخلافة ولو أراد أن يعهد إليه لفضل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الخلل والمقد لما ذكره» فلا يتحدر أن يحول الأمر عنهم لتلاضع الفرقة»^{١٢٨}.

وإذا نحن خفضنا الطرف عما يبدو واضحاً في هذا النص من رغبة في التبرير ومظرب إليه من منظور آخر يستوحى خبرة ابن خلدون في شؤون القبائل فإننا سنكتشف فيه تفسيراً لسوافع، وهو أن الأمور في «القبيلة» محكومة بيجبرية لا ترحم. ومن هنا يجب القول إن «العقيدة» في «القبيلة» تقوم على الجبر، فالبيولوجيا «القبيلة» ايدبيولوجيا حبرية بطبيعتها. ذلك لأن ما يجعل من القبيلة «قبيلة» وليس جماعة فقط هو قومان الأفراد فيها إسم لا يعرفون عن إراداتهم بل عن إرادتها هي وبالتالي لا يتحملون المسؤولية كأفراد بل تتحملها

(٧٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وإي، ٤ ج (القاهرة،

معه البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٤٤

هي بياضة عنهم. إن الفرد في «القبيلة» لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل بسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن خيال «القبيلة»: فهو عندما يغزو أو يقوم بأخذ قتلار لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل لـ «القبيلة». إنه يصدر إذن في نشاطه الاجتماعي / السياسي خاصة عن «قهر» اجتماعي، من جبرية قلبية تمنعه من تصور أنه كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعل. إنه لا ينسب فشله إلى نفسه ولا إلى القبيلة ككل، لأن فشله معناه فشل القبيلة ولأن فشل القبيلة ككل معناه سقوط رموزه واختراق خياله وانحيار علاله...

وكما يحدث دائماً فإن السبيل الوحيد للتخلص من الشعور بالفشل هو التعمالي به، هو بسببه إلى النحر والأيام، إلى التقضاء والقدر. ومثل الفشل في ذلك النجاح فالعرد في القبيلة لا يعمل بوحده، حتى ولو كان منفرداً، إنه يتحرك دائماً باسم «القبيلة» ونحت حبيبها. والمكاسب التي يحصل عليها هي مكاسب لها ولذلك فهو عندما يمتنحز يمتنحز بها وعندما يتواضع يفعل ذلك باسمها. إنه يتعامل بالنجاح والنصر مثلاً يتعالى بالفشل فيجعلها من فعل إرادة عبا. من هنا يجب أن ننظر إلى ابيولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا عل أنها كذب أو نفاق بل عل أنها استلاب حقيقي، عل أنها مظهر من مظاهر وهي مستلب في خيال «القبيلة». حطاب معلوية في جوده بصفر فكان عما قاله: «^{١٧٠} وقد كان من قضاء الله أن ساقنا القادير إلى هذه البقعة من الأرض ولقت يسا وبين أهل العراق ففس من الله بسطره»^{١٧١} وخطب في أهل الكوفة فقال: «يا أهل الكوفة، أراي فلتكنم عل الصلاة والركعة والحج، وقد علمت أنكم تصدون وتزكون وتنجسون لكني فلتكنم لا تكثر عليكم وعمل رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأتم كارعون»^{١٧٢} وكان يقول بصدد أخذ البيعة لأبيه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم»^{١٧٣}

إن ابيولوجيا الجبر، هذه، التي كرسها معلوية ترمزاً لسلطته، هي وحدها التي تفسر كثيراً من الأحاديث التي قال إنه رواها عن النبي من ذلك قوله: «والله ما حلني عل الخلافة إلا قول رسول الله (ص): «إن ملكك فاحس»»^{١٧٤}. ومن هذا الفيل ما يروى من أن النبي (ص) كان في بيت زوجته أم حبيبة (أخت معلوية) فوافى الباب مان، فقال النبي (ص) انظروا من هذا؟ قالوا معلوية قال انظروا له فدخل وعمل أنه قلم يخط به فقال: «ما هذا القلم عل أفنك يا معلوية؟ قال: قلم أهدته له ولرسوله فقال له جرك الله من نيك خيراً، والله ما استكتبك إلا بسومي من الله وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بسومي من الله. كيف بك لو فطعتك الله فبمياً؟ يمي الخلافة فضايت أم حبيبة فجلست بين يديه وقالت: يا رسول الله، وإن الله مضعه عيباً؟ قال نعم، ولكن فيه عات ومات فقالت يا رسول الله فادع له فقال اللهم اهد بالهدى وجبه الرضى وامر له في الآخرة والأولى»^{١٧٥}.

وهناك أحاديث أخرى تروى في حق معلوية وأهل الشام شبيهة بهذه ولا يكفي أن

(٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نوح البلافة، ج ١١، ص ٤٩٧

(٨٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ٦

(٨١) ابن تية، الإملاء والبيعة، ج ١، ص ١٨٣ - ١٩١.

(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٢٦

(٨٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢٢

يشك المرء في صحتها، وقد يكون بعضها على درجة ما من الصحة، إما في لفظه أو في معناه، ولكن المهم هو أن نحدد معلومة والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحداث مرراً لشرعية حكمهم باعتبارها أنها أنجرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر. وكما سرى في فصل لاحق حيث سنعرض للموضوع بتفصيل أكبر، لم يكتب معلومة والخلفاء الأمويون حملاً بالقول إن خلافه إنما ساقها الله إليهم، وكأنهم لم يعتلوا عليها، بل لقد صروا بها حتى تلك الأعمال التي اقترحوها «والتي لا يرضى عنها الله ولا رسوله ولا عامة الصالحين» والأمويون عندما فعلوا ذلك لم يكونوا يكذبون على أنفسهم ولا على الناس، وحتى إذا كذبوا في البدايه فقد صدقوا كذبهم وصدر سوعاً من الوعي المستلب، ووعي الجبر القليل. نعم إن هاهنا مريضاً للدين في السباسة ولكن هل كان يستقيم هذا التوظيف، في عقول أصحابه لو أن وعيهم لم يكن مستعداً لتبنيه بإخلاص إن الكذب على النفس وعلى الناس له حدود، ولكن الزيف الذي يلحق الوعي هو الذي يكون أحياناً بدون حدود

لقد تمكن معلومة من «الملك» عندما استطاع تحقيق التوافق بين «القبيلة»، باعتقاد الشرعية القرشية إلى جانب المعالدة، وبين «العنيفة» باعتقاد مبدأ المواكلة والمشارية، وبين «العقيدة» باعتقاد الجبر القليل. وليس عريباً إذن أن تسقط الدولة الأموية عندما يتطور المجال السياسي الذي اضطرت إلى السماح به إلى الدرجة التي سمحت بقيام التوافق بين الأزممة في «القبيلة» والأزممة في «العنيفة»، كما يتبين قبل مع اختراق «العقيدة»، عقيدة الجبر كما سرى في فصل لاحق

وقبل الانتقال إلى تتبع تطور الأيديولوجيا المصادة للجبر، أيديولوجيا الحركة السويرية التي قدم بها «التكلمون الأوائل» لا بد من الوقوف مع «ميشولوجيا الإمامة» الخصم التاريخي لمفكر النسي فكر «أهل السنة والجماعة» كما استغلطهم الدولة الأموية

الفصل الثامن

ميثولوجيا الإمامة

- ١ -

١ . . . إنما كنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير استقر على الحجاز، ورأيت رجلاً من بني أمية (المهاجرين) انتهى إلى البصرة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأحدث هذه البلاد فكانت أحدهم، إلا أني قد طلبت بئار أهل بيت النبي (ص) إذ كنت مع العرب، فكنيت من شرك في معاليهم وبقيت في ذلك إلى يومئذ^(١). ذلك هو «الأصناف» الذي أدل به المختار بن أبي عبيد القحطاني في حوار بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته، وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه سيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية ثمانين من حرب أهلية أخرى جديدة انتهت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الخلافة، التي لم يكتف فيها سوى أربعين يوماً، تاركاً الأمر «شورى» بين «الساسة»، راصداً تعيين خلف له قائلاً لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به: «أنتم أولي بأمركم ماخضروا من أميتهم»^(٢). اضطرب أمر بني أمية وتفككت التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، هالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣هـ مستنداً إلى عصية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت الليثية (= كلب خاصة): فريق يروشح خالد بن يزيد، وكان شاباً، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم، وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في مؤتمر «الجالية» الذي اجتمع فيه بنو أمية وأنصارهم وانعقدوا على مبايعة مروان سنة ٦٤هـ. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادته ابن

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٤٩١.
(٢) راجع موقف معاوية بن يزيد في الفصل الفصل التالي.

الرمز هم وحدهم للتباحسون على الخلافة المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في النهاية، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قتلوا معه في مكة ضد حيوش يريد، فأثروا عليهم تحده بن عامر الحنفي وهكذا انقسمت الدولة العربية الإسلامية، جغرافياً وقبلياً إلى ثلاث مناطق على كل منها مطالب... ولم يبق إلا العرق. فبدأ لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار «أشراف العرب» حميد مسعود النعمي عظيم الطائفة في الحاشية

كان أبو عبيد بن مسعود النعمي، والد المختار، على رأس أول بعث أرسله عمر بن الخطاب لفتح العراق - كما ذكرنا في فصل سابق - وكان ينال من ألف رجل من المدينة ومن حوطا وقد بقي أبو عبيد من قواد جيش المسلمين في العراق إلى أن استشهد في إحدى المعارك مع الفرس سنة ١٣ هـ وكان المختار قد ولد في السنة الأولى للهجرة لقد فقد أباه إذن وهو ابن ١٣ سنة فارتبط بعمه سعد بن مسعود النعمي الذي كان والياً على المدائن، وقد استغله عمه عليها عندما خرج لمحاربة الخوارج وفي سنة ٤٠ هـ، عندما قدم معاوية لمواجهة الحسن بن علي بن أبي طالب وتفرق الناس من حول هذا الأخير ونهب مرافقه وجرح فأواه سعد بن مسعود، اقترح المختار على عمه أن يستغل الفرصة ويطلب الأمان من معاوية ويقدم له الحسن موثقاً فيقال عنده مكانة ويحافظ على منصبه أو يبال ما هو أعلى منه، فاستنكر عمه ذلك ورجعه. أما الحسن بن علي بن أبي طالب فقد انتهى به الأمر إلى التنازل لمعاوية كما بينا قبل

كان المختار، إذن، شاباً طموحاً: فهو من ثغيف القبيلة الشهيرة حليفة قريش وهي من هوازن أقوى قبائل قيس وكان أبوه أول قائد للمسلمين في فتح العراق، وكان عمه عاملاً على المدائن وفصلاً عن ذلك كانت للمختار علاقات حميمة مع كبار رجال عصره بطريق المصاهرة فقد كانت إحدى زوجاته ابنة النعمان بن بشير الأنصاري والي يريد على الكوفة وكانت له روجة أخرى هي بنت ماثب رباد على البصرة ومن معاوية، كما كانت أخته روجة لعبد الله بن عمر بن الخطاب وقد أنقذته علاقات المصاهرة هذه في إخراجه من السجن مرات عديدة، بعد أن يكون قد اعتقل سب شاطئه في سبيل تحقيق طموحه السياسي

وكان المختار إلى جانب ذلك يتمتع بالامتيازات التي كان يتمتع بها «أشراف العرب» في الكوفة والمدائن فكان يملك ضيعة في ناحية من نواحي بابل بالعراق، وكان لديه الكثير من الإبل والأعنام والمال غير أنه لم يكن من الثراء إلى الدرجة التي تمكنه من تسليح جيش والتمتع عليه، ولذلك اضطر، من أجل تصد مشروعته السياسي، إلى التعامل مع أطراف مخدعة من العلوية للأمويين والناصريين ضدهم وهكذا تحده يربط أولاً بعلاقة مع حمر بن عبد الكندي الذي قاد أول حركة شيعية في الكوفة مناهضة للأمويين ولكن عندما عمل رباد عامل معاوية حياً وأصحابه لسع المختار من الانضمام إلى الشهود الذين شهدوا صلته ثم سجله ثانياً يؤوي في داره مسلم بن عبد الله الذي قدم الكوفة سنة ٦٠ هـ يدعوه للحسين بن علي بن أبي طالب وعندما انكشف أمره اعتقله عبيد الله بن رباد والي معاوية

على البصرة والكوفة، فاستجد المختار بعد الله من عمر ووج أخته ليتوسط له عند يزيد بن معاوية ففعل، وأمر يزيد بن زياد بإطلاق سراح المختار، ففعل وأمر هذا الأخير بمعاذرة الكوفة في مدى ثلاثة أيام، وكان ذلك سنة ٦١ هـ بعد وقعه كربلاء ومقتل الحسين. وهكذا وجد للمختار، ثالثاً، بوجه نحو ابن الزبير بالحجاز حاقداً على ابن زياد الذي كان قد أهانه في مجلسه عند اعتقاله وصره بقصيب «فشر عينه» (= جرحها وقلب جصها). ويروي الطبري أن المختار التقى في طريقه إلى الحجاز برجل من موالي ثقيف كان قادماً من مكة فسأله المختار عن ابن الزبير فأخبره بأنه بدأ يأخذ البيعة لنفسه سرّاً، وإن شوكة تشد يوماً بعد يوم، مما يوحى بأنه يستعد للخروج والمطالبة بالخلافة لنفسه. فعلق المختار على الخبر قائلاً: «لا أنت في دينك إنما أنت رجل العرب اليوم» أما أنه لم يخط في ثري وسمع قولك أنه أمر الناس، وإن لا يفعل فوافقه ما أنا بدون أحد من العرب» ثم أضاف مخاطباً ابن يلقته: «يا ابن العربي، إن الفتنة قد برحت وأرقت، وكان قد أثبت موطنك في خطامها» فإذا رأيت ذلك وصمعت به بمكان قد ظهرت فيه غل فإن المختار في مصافحه من المسلمين يطلب بدم الظالم الشهيد المقتول... الحسين بن علي»^(٢)

لقد التحق المختار بابن الزبير، إذن، وهو يسوي تحقيق مشروعه السياسي، إما بالتحالف معه ثم التخلص منه بعد ذلك، وإما بالتحالف مع العلويين للمطالبة بدم الحسين، وكان زعمائهم في مكة. وعندما حل المختار بمكة واتصل بابن الزبير حرصه على الخروج والوثوب على بني أمية، ولم يكن ابن الزبير يومئذ قد أعلن نفسه خليفة، فتحفظ منه وجفاه فاضطر المختار إلى معاذرة مكة إلى بلده المظالم حيث أقام محوياً من سنة عاد بعدها إلى مكة سنة ٦٤ هـ وكان ابن الزبير آنذاك قد أعلن نفسه خليفة، بعد وفاة يزيد، فبإيعه المختار على أن لا يقضي الأمور دونه وأن يكون حاضيه ووريثه وأن يستعين به، عندما يتصر، على أفضل حاله. وهكذا قاتل المختار مع ابن الزبير خلال حصار مكة وعند احراق الكعبة وعندما رأى المختار أن صاحبه ابن الزبير يحنط منه ويُسوف اقتراح عليه أن يبعث إلى الكوفة لإعداد جيش من شيعة علي يقاتل به الأمويين فوافقه ابن الزبير على ذلك. وكان المختار يتبع أخبار الكوفة وعلى علم بسخط أهلها على مقتل الحسين وندمهم على خذلانه واستعدادهم للقيام بأحد الثأر له

عاد المختار، إذن إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ و«رؤوس الشيعة من أشراف العرب» بها يستمدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في عملية انتحارية طلباً للتوبة - سموها لشوايب - وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استئصال جماعة من هؤلاء فجمعهم في داره ليلاً وحطب فيهم قائلاً: «أما بعد، فإن المهدي الموعود، محمد بن علي (ابن الحسين) يعني إليكم أمراً، ووريراً متحداً وأميراً، وأمرني بقتال للمعتدين، والطلب بدماء أهل بيته، واندماج من الضعفاء»، طالباً منهم العلول عن السير مع سليمان بن صرد في عملية الانتحارية تلك، داعياًهم إلى بيعته والتعاون معه لإعداد جيش قوي للثأر للحسين، مدعياً أن محمد بن الحنفية قد أرسله إليهم، فاستجاب بعضهم بينما أصرت الأغلبية على متابعة سليمان بن صرد في

(٢) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٠٦

مخططة الانتحاري تكفيراً للذنب الذي أصبح يتحمل عليهم، متمهين مضمون الآية الكريمة: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْوُجُوهَ إِلَى بِلَادِكُمْ مَقَاتِلَ أَنْفُسِكُمْ، فَكُلُّكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ حَيْثُ بِلَادُكُمْ، فَكُلُّكُمْ عَلَيْكُمْ إِلَهُ التَّوَابِ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة ٥٤). وهكذا تواعلوا في مكان خارج الكوفة يقال له النخيلة، أحرمت ٦٥هـ، فسلخوا لقتال الأمويين الذين جهروا، لمواجهة، جيشاً بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد فر إلى الشام لما هاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعته عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين القوردة قريباً من دمشق، فانقض جيش ابن زياد على أصحاب ابن سرد الذين استهاتوا حتى قتلوا عن آخرهم تقريباً.

أما المختار فقد واصل اتصالاته ونشاطه واستطاع أن يستميل إليه من بقي بالكوفة من الشيعة، خاصة الموالي و«الضعفاء من العرب» الشيعة الذي جعل «أشراف العرب» القاطنين بالكوفة، من غير الشيعة، يستوحشون منه فحرضوا عليه عامل ابن الزبير فاعتصموا. وبعد اختار مرة أخرى إلى صهره عبد الله بن عمر يطلب التوسط له للخروج من السجن وكتب إلى المعتكفين من عين القوردة من جماعة التوابين يخبرهم بقرب خروجه من السجن ويعرض عليهم الانضمام إليه للخروج بالسيف باسم محمد بن الحنفية. شك هؤلاء في انتداب هذا الأخير له فحثوا إليه وقد استفسره فأجابهم محمد بن الحنفية بقوله: «و... أما ما ذكرتم من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لوددت أن الله انتصر لنا من عدونا بن شاء من خلقه»^(١)، ففهم الوفد من هذا الجواب الغامض أن ابن الحنفية متفق مع المختار فرجعوا إلى أصحابهم وأخبروهم بذلك، وهكذا انضمت الشيعة إلى المختار خصوصاً منها «السيئة» والعبيد، وكان المختار قد وعد هؤلاء أن يعطيهم أموال ساداتهم. وسمى الشيعة المضمون إلى المختار لدى إبراهيم بن الأشتر (ابن مالك الأشتر أحد كبار قواد الثورة على عثمان وممن أبرز رجال علي في صفين) وأقنعوه بالانضمام إلى المختار بعد أن شهدوا لديه بأن محمد بن الحنفية قد اتلوه فعلاً وسموه رسالة باسم هذا الأخير يعرض عليه فيها أن هو انضم إلى المختار «كل مصر ومصر وثغر» في عين الكوفة وأقصى بلاد الشام» فانضم إليه الأشتر إلى المختار سنة ٦٥هـ وتمركز به بجانب هذا الأخير الذي استمر في الدعوة لعه وتسلح جنده إلى أن أسس القوة من بعده عندما بلغ قوام جيشه ١٧ ألف جندي هرب على حال ابن الزبير في الكوفة مفرهم واستتب له الأمر فيها سنة ٦٦هـ ودانت له الواحي وعين عليها عماله، فامتد ملكه إلى لومبيا وأدرينجان شرقاً وإلى الموصل وما حوله من الجبال شمالاً.

حاول عبيد الله بن زياد طرد عامل المختار على الموصل فأنجده هذا الأخير مرة أولى ونسبة إلى أن انهزم ابن زياد وقتل من جيشه عدد كبير كما قتل هو نفسه. وفي هذه الأثناء كان «أشراف العرب» بالكوفة قد استغلوا فرصة غياب كبار أصحاب المختار، وعلى رأسهم ابن الأشتر، هربوا عليه. غير أن المختار تمكن من إحصاء الأشتر بذلك فساد سرعاً وقتل «أشراف الكوفة» وانعصر عليهم، فانتقم المختار منهم بأن شن حملة شديدة على من اشتركوا في قتل

(١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٣٧

الحسن فقتل كثيرين منهم وعلى رأسهم عمر بن سعد بن أبي وقاص قائد العفره العسكريه التي تركبت مذبحه كربلاء فأرسل المختار رأسه ورأس ابنه حصص بن سعد إلى محمد بن الحنفية وكبار العلويين بالقيظة. أما «أشراف العرب» فقد فر معظمهم إلى البصرة خوفاً على أنفسهم وانضموا إلى ابن الزبير. وكانت علاقته مع المختار قد صلت. كان المختار قد حاول الانتماء على ابن الزبير بأن أرسل إليه جيشاً مدعوى مساعده في حربه مع عبد الملك بن مروان، غير أن ابن الزبير اكتشف المؤامرة وتمكن من القضاء على جيش المختار قبل أن ينفذ خطته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اتجد المختار بجيش كبير محمد بن الحنفية وكبار العلويين الذين كان ابن الزبير قد حبسهم في شعب بمكة وحاصره فيه وهددهم بالقتل إن لم يبايعوا له، وكثفوا قد أحصوا على الامتناع عن مبايعته. وقد تمكن جيش المختار من انقاذ ابن الحنفية ومن معه وتأمين خروجهم من مكة. وبعد ذلك، في سنة ٦٧هـ جهر المختار جيش بقيادة ابن الأشتر لقتال عبد الله بن زياد بتواحي الموصل فانتصر الأشتر وقتل ابن زياد كما ذكرنا ويعد رأسه إلى المختار الذي أرسله بدوره إلى ابن الحنفية وكبار رجال العلويين.

غير أن «أشراف الكوفة» لم يتسلموا بل استجدوا بمصعب بن الزبير الذي كان والياً على البصرة لأخيه عبد الله، فجهز جيشاً كبيراً لقتال المختار، وكان هذا الأخير قد جهر بدوره جيشاً لرد الهجوم، غير أن الدوائر دارت على أصحاب المختار الذين قتل منهم عدد كبير، فتقدم مصعب بجيشه ملحقاً الحزائم بجيش المختار ملاحقاً خطاه إلى أن حاصر المختار في قصره فخرج فيمن بقي من رجاله فقاتل حتى قتل سنة ٦٧هـ.

بعد مقتل المختار وانهار دولته ذهبت جماعة من بقي حراً من أصحابه، وعددهم نحو ألفي فارس، معظمهم من الموالي و«صعفاء العرب»، ذهبوا إلى مدينة نصيبين في الجزيرة الفراتية فأسسوا لهم هناك شبه دولة، وقد بحث محمد بن الحنفية إليهم أنه الأكثر أحسن، فمكث معهم مدة رئيساً عليهم إلى أن هجم أنصار ابن الزبير عليهم فاعتقلوا الحسن بن محمد بن الحنفية وأرسلوه إلى المدينة حيث أودعه ابن الزبير في السجن، وتمكن من الفرار منه فيها بعد. أما أنصار المختار فقد بقوا في نصيبين إلى أن قضى عليهم عبد الملك بن مروان سنة ٧١هـ خلال حملته إلى العراق. وعندما رأى محمد بن الحنفية تمكن عبد الملك بن مروان من الأمر إدارته على ابن الزبير وأخضع العراق، ذهب إليه، إلى الشام، وبايعه سنة ٧٣هـ. وكان عبد الملك قد بحث إليه بمرض عليه المقام في الشام. وكان ابن عباس الذي سبق إلى مبايعته عبد الملك قد أوصى هذا الأخير بإبليس الحنفية. ولم تكن بيعه محمد بن الحنفية لعبد الملك بن مروان بدون مقابل بل كانت على غرار بيعه الحسن أخيه لعلويه، مفروقه معطياً وامتيارات كثيرة، كانت أثبتة بصفقة. ومن الحديس بالإشارة هنا أن كتاب ابن الحسن في «الرحاء» قد ظهر في هذا الوقت، ويستحدث عنه لاحقاً. زلزل ابن الحنفية مره أخرى عبد الملك بن مروان سنة ٧٨هـ وأقام عنده نحواً من شهر حتى قضى له حوائجه، لنفسه وأهله ومواليه وأصحابه: «قام بين حاجة الاقضاء له».

وتوفي محمد بن الحنفية (حوالي ٨١ هـ) وكذلك ابنه الحسن فتولى «الأمر» من بعده ابنه عبد الله المعروف بابي هاشم الذي عمل على إنشاء تنظيمات سرية، أشبه بحزب ثوري، استعداداً للثورة. وكان أبو هاشم «ميلاً إلى آراء الشيعة» وكان ينال عطف أصحاب المختار، فكانوا يعدونه إماماً لهم. وتقول بعض الروايات أنه ادعى أن أبيه أوصى إليه خلافة بعض أنصاره. واستمر أبو هاشم منظم أنصاره في بعض الوقت الذي يظهر فيه الطاعة للأمويين غير أن هؤلاء، كانوا يرتابون منه وعندما رآه سليمان بن عبد الملك موحي من حبه. وتقول الروايات إن هذا الأخير، أو بعض رجاله، قد نظموا مؤامرة لاعتقاله بالسهم في طريق عودته من دمشق، وأن أبا هاشم شعر فعلاً بالتسمم فخرج إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن الحسن فأعطاه وثائق تنظيماته وأسماء دعاة. وبذلك انتقلت قضية الشيعة، بل قضية الثورة على الأمويين إلى أبناء واحوان علي بن عبد الله بن العباس هذا، وكان ذلك نقطة انطلاق الدعوة لعباسية التي سبغت، في نهاية المطاف، في إسقاط الدولة الأموية.

لنعد الآن إلى المختار، ولكمّل هذا العرض التاريخي الذي ربما كان ضرورياً لفهم لتطورات التي ستحصل، بسببه وفي إطار حركته، على مستوى «العقيدة»، لنعد إلى المختار لشير إلى أنه عندما ذهب إلى ابن الزبير بمكة ليعرض عليه التحالف معه لإسقاط الأمويين قال له: «إني لأعرف قوماً لو أن ضم رجلاً له رضى وعلم بما يأتي لاسمّح لك منهم جنداً تعد به أهل الشام» فقال له ابن الزبير، من هم؟ قال المختار: «شيعة بني هاشم بالكوفة» قال ابن الزبير: «كن أنت ذلك الرجل» فبعثه إلى الكوفة ليعمل ناحية بها وجعل يظهر البكاء على الظالمين وشيئتهم»^(٥)

من هؤلاء «الشيعة» الذين قال عنهم المختار لهم في حاجة إلى رجل له رفق وعلم بما يأتي، كي يتحولوا إلى جيش يقبض أهل الشام؟

الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا نص آخر على لسان المغيرة بن شعبه، السياسي المحبك، الذي قال للمختار وهو يتجول معه في سوق الكوفة: «يا هاشم عذرة، وما له جمعاً بين لأهمل كلمة لو مع لها معنى لايموه، ولا سيما الأعجم الذين إذا ألقى عليهم الشيء قبلوه» فقال له المختار: «يا هاشم؟ قال المغيرة: ينادون بأل محمد فانفض عليها المختار»^(٦) ويكمل هذا النص نص آخر ينقل إليها شهادة أخرى من ابن الزبير: «ذلك أن المختار لم يقتصر، عند عودته إلى الكوفة بعد اتفائه مع ابن الزبير، على إظهار البكاء للظالمين وشيئتهم، بل إنه رفع أيضاً الشعار التالي: «من جاءنا من عبد فهو حرة» وعندما سمع ابن الزبير بذلك غضب قاتلاً، وقد كان بصول إلى لأعرف كلمة أو قلتها كثر سعي، وعنه هي، ليكثر تبعه»^(٧).

(٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الله أحمد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجريبية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٧٤.
(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاغري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٢٢٢.
(٧) نفس المرجع، ج ٥، ص ٢١٧.

لقد أراد المختار إبداء أن يركب قصيتين متكاملتين في الظاهر ولكن متناقضتين في الجوهر قضية الشيعة المتمثلة يومذاك في «الثار للحسين» أولاً وقبل كل شيء، وقضية العبيد والموالي الذين كانوا في الغالب من شيعة علي والذين كانوا يعانون من وصعية اجتماعية يكفي أن نقول عنها أهم كانوا يشعرون بأنهم عبيد وموالي. لقد رأى المختار في القصيتين قضية واحدة. الشيعة، عرباً وموالياً، ناقصون على بني أمية، وهم جميعاً يعملون من وصعه يرفضونها ولكنه أخطأ التقدير حينما اعتد أنه يستطيع، بتحيد الطرفين ضد خصمها وقاهرهما بني أمية، أن يتجاوز التناقض الجوهرى، الاجتماعى / الطبقي، الماصِل بينهما، لتناقض بين وصعية أولئك الذين يسميهم الطبري «رؤوس الشيعة من أشراف العرب» بالكوفة وبين وصعية الموالى والعبيد، موالى وعبيد هؤلاء الأشراف أنفسهم

لقد حاول المختار أن يقيم نوعاً من التوازن بين الطرفين وأن يوجه كل طرف، عندما يتحرك بدافع من مصالحه الخاصة، أن يحركه، أعني حركة المختار، هي في صالح قصيته. وهكذا فيما أن استولى المختار على السلطة في الكوفة، بعد إقصائه عامل ابن زياد عليها، حتى أخذ في تنظيم جهاز السلطة على أساس إقامة نوع من التوازن بين العرب والموالى. وهكذا استعمل على شرطه عبد الله بن كامل أحد «أشراف العرب»، وأسند رئاسة حرسه الخاص إلى كيسان، أبي عمرة، مولى عربية من بجيلة وهو «أمير الموالى» يومئذ. ولكن هذا التوازن لم يصطع سرعان ما تحول إلى وسيلة مكنت كل طرف من مراقبة الطرف الآخر وهكذا، فبينما كان المختار منهمكاً في حديث مع «أشراف العرب» في قصره، وكيسان يحرسه مع بعض الموالى، إذا بواحد من هؤلاء يقول لكيسان «ما يرى أبا إسحاق [= المختار] قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا»، فدعا المختار كيسان وسأله: «ما يقول لك أولئك الذين يسميهم بكلموسك؟» فأجاب كيسان «شق عليهم، أصححك الله، صرفك وجهك عنهم إلى العرب» فقال له المختار «قل لهم لا يسمع ذلك عليكم فأنتم مني وأنا منكم» ثم سكث طويلاً وقرأ: «أما من المحرمين متكلمون»^(٨) (السجدة ٢٢).

وعمل المختار على امتزاجه الموالى فأشركهم في المعطاء وحرر العبيد فتضايق «أشراف العرب» من ذلك وامتنعوا عن إهرايم الجيش الذي بعثه لسجدة عامله على الموصل عندما هاجمه جيش عبيد الله بن زياد، فأكثروا الشكوى منه وقتلوا «ولده» لقد تأمر عليه هذا الرجل عبر ربه ما، وقد أفسد موالينا فعلهم على الفواب وأعطاهم وأطعمهم قيشا، ولقد عصنا عبيداً فحرب بذلك أيشاما وأرامنا» ويقول رلوي الطبري: «ولم يكن مما أحدث المختار عليهم شيء هو أعظم من أن جعل يسمون في الفتي، نصيباً» وانتدب «الأشراف» شيوخهم شيبث بن ربيعة لمعالجة المختار «ومذهب ربيعة مذهبهم فلم يدع شيئاً مما أتكره أصحابه إلا وقد ذكروه بإياه، فأعد لا يذكر خصلة إلا قال له المختار أرميكم هذه الخصلة وأني كل شيء أحب» قال «ذكر الهالك [= عبيدهم] قال فتنازروا عليهم عبيدهم وذكر له الموالى فقال: عمدت إلى مواليتنا، وهم في إلقاء لله علينا وهذه البلاد جيداً، فأعفتنا رقابهم بأمل الأحرار ذلك والثواب، فلم يرض لهم بذلك حتى جعلتهم شركائنا في قيشا. فقال له المختار إن أنا تركت لكم مواليتكم ومحدثت هبتكم فيكم أنقتلوا مني بني أمية وابن الربير وسطرون الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه وما أطمئن إليه

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٤٨

من الإيمان* ضال شيت حتى أخرج إلى أصحابي فأخبرهم بذلك، فخرج ولم يرجع إلى المختار. كان
الرأي* «واجه رأي أشراف الكوفة على قتال المختار»^(٩).

بالمعل قاتل وأشراف العرب بالكوفة للمختار، ولكن هذا الأخير استنجد بالنس الأشرف،
كما ذكرنا قبل، فمهرمهم ورحلوا إلى ابن الزبير بالبصرة وانتقم المختار من بقي منهم من قتل
الحسن، واستنجد الأشراف بابن الزبير فانتقمهم ونقاعس ابن الأشرف عن سطة المختار مرة
أخرى - وهو في النهاية من وأشراف العرب كذلك - ففي المختار وحده مع الموالي وضعف
العرب، وحلهم من سيطرة وحتم، فكانت الدائرة على المختار وكانت نهايته

بعد هذا العرض للجانب السياسي في حركة المختار منتقل الآن إلى العطاء
الأيديولوجي الذي وظيفته في تحقيق طموحاته السياسية. لقد ركب المختار، كما بينا، قضيتين
مختلفتين قضية «آل البيت» وهي قضية «أشراف العرب» أساساً، وقضية الموالي. وقد
كان من الطبيعي أن يحاول الجمع بين القضيتين أيديولوجياً كما حاول الجمع بينهما سياسياً.
فهل تأتي له هذا «الجمع» على مستوى الأيديولوجيا؟ سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث
في الفقرات التالية

- ٢ -

لم يكن المختار معزراً بـ «قبيلة» يحقق بها طموحه السياسي. فمع أنه كان ينتمي إلى
قبيلة، القبيلة العنيدة الشهيرة، فإنها لم تكن من القوة العددية بحيث تستطيع أن تطمح إلى
السيادة على غيرها، هذا فضلاً عن أن ما قد يكون موحداً منها في الكوفة، آنذاك، لا يمكن
أن يشكل قوة ذات بال وسط جموع القبائل اليمنية التي كانت لها هناك الأهلية العددية.
ولذلك وجد في ملاحظة ابن تينك المعبرة من شعبة التي أودعها رفقته عندما كانا يتجولان في
سوق الكوفة مفتاحاً لقضيته* توظيف الدعوة إلى آل محمد وبني عامة الناس* ولاسيما الأماجم
والذين إذا تلقى إليهم النبي، قبلوه* (شيء يتعلق بالإسلام والعرب لأنهم كانوا يجهلون هذا
المبدأ). أراد المختار إذن أن ينشئ قوة عسكرية من «عامة الناس» و«الأماجم». وبعبارة
أخرى قوة تقع خارج «القبيلة» لقد كان المختار يمي تماماً أنه مع غياب إطار «القبيلة» لا
يد من إطار آخر يؤثر «عامة الناس» والأماجم، فأراد أن يجعل من «العقيدة» هذا الإطار،
أراد أن يجعل من أولئك «قبيلة روحية». وهكذا اتصل بمحمد بن الحنفية، ثالث أبناء
علي بن أبي طالب (المشهورين) بعد الحسن والحسين، وكانت أمه من قبيلة بني حنيفة التي
كان منها «سليمة الكذاب» مدعي النبوة الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق

ومع أن بعض المصادر تشكك في قبول ابن الحنفية ما عرضه عليه المختار من أن يتولى
الدعوة له وباسمه، فإن جوانه للوفد الذي بعثه إليه «أشراف العرب» للتأكد من صحته
دعوى المختار النيابة عنه كان ينطوي على عموص متعمداً، كما رأينا قبل، عموص يحمل

(٩) حسن المرجع، ج ٣، ص ٤٥٤

(١٠) حسن المرجع، ج ٣، ص ٤٢٧

على الاعتقاد بأنه كان يؤيد المختار ولكن مع اصطناع «التقية» أو على الأقل كان يتبنى موقف من يقول «لم امر بها ولم نسؤف» على أن طلب محمد بن الحنفية النجدة من المختار، عندما كان محاصراً من طرف ابن الزبير في شعب بمكة، يشير موصوح إلى نوع من «التصالح» بين لرجلين

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا سؤال مصاعف: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية بالذات دون غيره من «آل البيت»؟ ثم لماذا اصطنع محمد بن الحنفية ذلك الموقف العامض وراء حركة المختار الذي ادعى العمل باسمه؟

بالسبة للشئ الأول من السؤال نشير إلى أن بعض المؤرخين يذكرون أن المختار أصل أولاً بعلي بن الحسين، الوحيد الذي أفلت من مذبحة كربلاء، عبر أن هذا الأخير الذي هرب عنه انقطاعه إلى العبادة حتى سمي بـ «السَّجَّاد» لكثرة صلاته وسجوده وهو بقوة أن يتولى المختار الدعوة له وباسمه فلما فشل المختار منه اتصل بمحمد بن الحنفية الذي استشار في ذلك علي بن الحسين وعبد الله بن عباس أما الأول فأشار عليه «أن لا يجيبه إلى شيء من ذلك». وأما الثاني فنصح به بأن يترث ولا يرفض قائللاً له «لا تفعل - أي لا ترفض طلب المختار - لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير»^(١١) وفي هذه الرواية جواب على سؤالنا السابق بشقيه. ذلك لأنه لم يكن هناك من «آل البيت» المؤهلين للمطالبة بالإمامة عبر علي بن الحسين وعمه محمد بن الحنفية وابن عمه الحسن وابن عم أبيه عبد الله بن عباس. وبما أن هذا الأخير كان أبعد هؤلاء لأنه من ولد العباس وليس من «الطالبيين» - نسبة إلى أبي طالب - وبما أن علي بن الحسين صاحب الحق الأول قد رفض بقوة اقتراح المختار، وبما أن الحسن كان قد تنازل فعلياً عن الخلافة، الشيء الذي يسقط حق إمامته فيها، فإنه لا يبقى غير محمد بن الحنفية هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نصيحة عبد الله بن عباس «لا ترفض لأنك لا تدري ما أنت عليه من ابن الزبير» يمكن أن تشرح غموض موقف محمد بن الحنفية من المختار لاحتفاظه به كورقة لاستعمالها عند الحاجة وبالفعل فقد استعمل ابن الحنفية هذه الورقة عندما حاصره ابن الزبير كما ذكرنا قبل

ثالث هي القراءة «المنطقية» لهذا الحدث السياسي العامض عموماً مصاعفاً. لماذا اختار مختار محمد بن الحنفية؟ ولماذا فضل هذا الأخير اتحاد موقف غامض فيه ليس مقصوداً ولكن، هل يكفي، المطلق، بل هل يستطيع إزالة الغموض عن المواقف السياسية؟ وهل «الحدث السياسي» هو دوماً من تدبير العقل / المطلق؟ وأين دور اللاشعور السياسي؟ أين دور «العيلة» في اختيار المختار لمحمد بن الحنفية وفي غموض موقف هذا الأخير كذلك؟

لا بد إذن من البحث في الظروف «الخفية» التي لا بد أن تكون قد حددت بكمية لاشعورية «اختيار» المختار من جهة و«غموض» موقف ابن الحنفية من جهة أخرى لهذا جد الأخير

(١١) السمردي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٧٤

إذا نحن حاولنا استقصاء تجليات موقف محمد بن الحنفية من الصراع من أجل الخلافة بين أبيه علي وبين معاوية ثم بين من جاء بعدهما من الطرفين العلوي والأموي، فإننا نجد أن موقفه كان ينطوي على ازدواجية صميمية. فبالسبب لموقفه من حرب الحمل، بين أبيه وطلحه والزيبر نجده منحوس المعركة رافعاً راية أبيه، وفي نفس الوقت لا يخفي امتناعه من تحت الحرب مردداً هذه العبارة المشتهرة: «عند والله الفتنة مظلمة العمياء» فلما سمعه أسوة من له وأنكون منه أبوك فاندعاه»^(١٢). وما يؤكد موقف ابن الحنفية هذا ما يروى عنه مصلد الصراع بين أبيه ومعاوية، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين، من أنه قال: «أهل بيتي يحدث العرب أئذا من دون الله، نحن وسواهمنا هؤلاء»^(١٣)، يعني بني أمية.

هذا بينما نجده يقف موقفاً معاكساً تماماً حينما جاءه أحد الشيعة من حراسان يشكو به ما تعرض له هناك هو وغيره من المناصرين لآل البيت من أذى وتشريد إلى درجة أنه فكر في عزال السياسة والانقطاع إلى الرهد أو في الالتحاق بصهوف الخوارج لقتال بني أمية، فأجابه ابن الحنفية: «أما فذلك لقد هممت أن أقبح في الأرض تحراً فأعبد الله حتى أفقد واجتنب أمور آل محمد، فلا تفعل، فإن تلك البدعة الرهبانية. ولعمري لأمر آل محمد أين من طلوع هذه الشمس. وأما فذلك فقد هممت أن أخرج مع القوم شهدائنا وشهادتهم واحدة على أمراتنا. فلا تفعل لا تعارو هذه الأمة. أنى هؤلاء [الأمويين] بقتلتهم، ولا تقاتل معهم». ثم أضاف: «من أحب الله وإن كان في السليم» وروى الخلافة سنائي «كأن الشمس الصاحبة» مخاطباً الرجل: «وب يدريك لعلنا سنؤذي بها كـ يؤذي بالمعروض»^(١٤). لم يكن ابن الحنفية، إذن رافداً في الخلافة، بل إنه كان ينتظرها. نعم ينتظرها، ولم يكن يطلبها ولا مستعداً للقبال من أجلها. لقد كان يقول: «لو اجتمع الناس من كلهم إلا انساناً واحداً لما قاتلك»^(١٥). وأيضاً: «وب ادب لو يكون لي سلطان الدنيا بقتل أحد بشير حق»^(١٦).

كيف نعر هذا الموقف المتناقض؟ وصف حرب الحمل التي خاضها مع أبيه بأنها «فتنة مظلمة عمياء» وحرب صميم بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية، من جهة، ثم القول من جهة أخرى بحق آل محمد في الخلافة وبأنها سيؤذي بها إليهم «كما يؤذي بالمعروض»

إذا جاز لنا أن نلتزم تفسيراً مطلقاً هذه الصراعات والمواقف المتناقضة فإنه سيكون بإمكاننا أن نعرض أن الأمر لا يتعلق به «تناقض» بل به «تطور» يمكن أن نعرض أن ابن الحنفية كان فعلاً غير مقتنع بفضيلة أبيه، سواء في حرب الحمل أو في حرب صميم، «شيء» لدي يعني أن أمر الخلافة لم يكن يهمه يومئذ. لقد كان يرى فيه مجرد صراع داخلي في قبيلة

(١٢) شمس الدين أبو الفوارس أحمد بن علي، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحرير محمد بن أبي النضير عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ٢، ص ٢٢٠.

(١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٥، ص ٦٨.

(١٤) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٠.

(١٥) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٨.

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٧.

قريش التي كان يضع نفسه - ضمنيّاً على الأقل - خارجها. وإلا فكيف نفهم قوله. «إن امرئ من العرب يمدحها الناس لئلا يدأ من دون الله، بني هاشم وبني أمية؟» ولكن عندما تنازل الحسن لمعاوية، ومات ثم قتل الحسين، وأخذت الأنظار تتجه إليه وجماعة رجال من أهل الحجاز يعرضون عليه. «إن يأمروه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير»^{١٧}، أولاً، ثم لما عرض عليه المختار ذلك ثانياً، غير رآيه. وإذا كان لنا أن نفرض تاريخاً محلياً - ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله. «إن امرئ من بني أمية من ملوك النعم» وإن الخلافة سيؤق بها إليهم - إليه هو - فكيف يؤق بالمعروف في المنطق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار، وبدأ هذا الأخير يعمل ليأتي بالخلافة إليه.

هذا الترتيب الزمني لتصرفات ابن الحنفية يفسر «المنظورة» الانتقال من شجب الصراع من أجل الخلافة زمن أبيه وانخوسه إلى الانخراط، من طرف حمي، في الصراع نفسه، ولكنه لا يفسر الموقف الأول. لتساءل إذن: لماذا كان ابن الحنفية غير متحمس لقضية أبيه على بن أبي طالب، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، ولا لقضية أخيه الحسين؟

سؤال يفرض المحور في الدوافع الدفينة التي قد تكون تحكمت بدرجة ما في موقف ابن الحنفية ذلك. والدوافع الدفينة في هذا المجال، أو اللاشعور السياسي، تقدمها الأحداث التاريخية وليس المواقف والتصرفات. إذن لا بد من «الحصنة» هنا، لا بد من نوع من «التحليل النفسي».

أما أن يكون محمد بن الحنفية في مرتبة أدنى من أخويه الحسن والحسين، سباً وحسباً، فهذا ما لا يمكن الجدل فيه. فابن الحنفية أمه من بني حنيفة وليست من قريش. وقريش أرفع نسباً وحسباً من بني حنيفة، في نظر معاصري صاحبنا. قريش من مضر وهو حنيفة من ربيعة، والمضريون يتصلون على التريبيين. هذا من جهة النسب، أما من جهة الحسب فالأمر أوضح: أم الحسن والحسين هي فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص) أما أم ابن الحنفية فهي خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، ولا ذكر لأبيها في سجل الأحياء ليس هذا وحسب بل إن الروايات، على اختلافها، تجمع على أنها أمة حبيبة: سبها خاند بن الوليد أثناء حروب الردة وجاء بها مع السبا إلى المدينة فأعطاه أبو بكر لعلي بن أبي طالب - حسب قول - أو أن بني أمية بن عزيمة سبوا من قومها - حسب قول آخر - ثم ذهبوا بها إلى المدينة فأشترها منهم أمية بن زيد الذي باعها إلى علي بن أبي طالب^{١٨}. وهناك أمر بالغ الأهمية من الناحية السياسية. ذلك أن التقاليد العربية لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان له من المؤهلات الشخصية ما يعوض هذا «التقص» في النسب والحسب. ولقد كان الأمويون متحسين في هذه المسألة، فلم يكونوا يولّدون ابن الأمة من أولادهم وإن فلا بد

(١٧) ذكره - وقد ناقشه - الكشي في الطرغ والأص (بيروت - دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٨٧، نقلاً عن: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥١٩، وصحاح بن أحمد، ج ١، ص ٢٢٢ ب.
(١٨) انظر استعراضاً لمختلف الروايات حول أم ابن الحنفية في: الطنفي، نفس المرجع، ص ٢٢٢.

أن يكون في نفس ابن الحنفية «شيء» من هذه الناحية. لا بد أن يكون قد عانى بشيء ما لا بد أن يعانيه كل إنسان في مثل وضعيته. وهذا إذا كان يقصر، بصورة مباشرة، نجيب ابن الحنفية لإظهار الطموح إلى الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين، وبالتالي موقفه العائم وراء حركة المختار واشتراطه في قبول الخلافة إجماع الناس حوله بحيث لا يتحلف «إنسان واحد»، فإنه يصير أيضاً، ولو بصورة غير مباشرة فتور موقفه من قضية أبيه وانعزاله حرب الحمل فتنة وحرب صعيين مجرد صراع بين قريش وبين هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكدته نصر بجواب أخرى منها قوله: «لست أقتل نجباً ولا مبرعاً» وهذا مفهوم. ذلك لأنه ما دام مقصداً أصلاً بسبب كونه ابن أمة من احتمال وراثة «الأمر» من أبيه، مع وجود الحسن والحسين وخريزتهما، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعني في شيء من هذه الناحية.

هل ضرب أحاسناً في أسداس بهذا النوع من «الحفرة» في مكونات شعور ولا شعور بن الحنفية؟

الحق أن «الحفرة السيكولوجية»، مثله مثل التحليل النفسي، ليس مجرد تخمين، بل هو يعتمد على شهادات وإمارات. ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعاني بسبب وضعيته أنه، ويركي بالتالي ما ذهبنا إليه، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص أبيه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى، ويكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه وهذا شيء تؤكد المصادر. يقول ابن أبي الحديد وكان علي عليه السلام يهدف محمد بن مهالك الحرب ويكف حسناً وحسيناً عنها، وقد كان يحاف له بنطع بموميها سل رسول الله^(ص) وعندما مثل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدفع به إلى الحرب بيننا يحفظ بالحسن والحسين قال: «لأنها كان عنده وكنت أنا وليه، فكان بقي حبه يديه»^(١٩). وهذا تشبيه بليغ لا يحتاج إلى شرح أو تعليق.

وإذا كان ابن الحنفية قد عانى من وضعيته ك«يدين نفسي العيبين»، وليس كإحدى هاتين «لعينين»، فإنه قد عانى أكثر من التعبير الذي تعرض له مراراً بسبب أمه من خصمه للدولة ابن الزبير. فقد عبر يوماً بأن شبه وضعيته إزاء أخويه به «العسيب الذي لا يؤامر ولا يشاور» (والعسيب: الأجير) وقد رد عليه ابن الحنفية معترفاً، في تواضع، بسوء مقامهما فقال ولكنهما «أعزوني وشغفني وكنت أمرف لهم فضلمهم ونسيهم وقربتهم من الرسول (ص)» وقد كانوا يرمون في لي الحق مثل ذلك وما قطعوا لمرأ أدري منذ عقلت^(٢٠). وخطب ابن الزبير يوماً فقال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه ابن الحنفية فرد ابن الزبير قائلاً: «صدرت بني المواقم يتكلمون، حال بال ابن الحنفية^(٢١) فأجاب ابن الحنفية بال علاقة بالقول من جهة أبيه علاقة صميمية فقال يا ابن دومان، وب لي لا أنكلم، أليست فاطمة بنت محمد حليمة لي وأم أعزوني^(٢٢)».

والشخص الذي يعاني من مثل هذه «الأشياء» لا بد في مظهر التحليل النفسي على

(١٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاقة، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢٠) ذكره ونداء القاضي قتلا من عدة مصادر في «القاضي» نفس المرجع، ص ٧٩.

(٢١) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٢) للسعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٨٩.

الأقل - من أن يحدث له عن تعويض. وإذا نحن بحثنا في سيرة ابن الحنفية عن خصلة لو حصل يمكن أن يعوض بها «التقصير» الذي معانيه على مستوى السب من جهة الأم وإساءة سعد، على الأقل، خصلتين انتبت. الأولى الشجاعة في القتال وقد ظهر ذلك منه في حرب الحمل وعم قوله عنها إنها «فتنة ظلماء»، وقد شهد له بالشجاعة من شهد الحرب ومدحه بعض الشعراء بسبب ذلك^(٢٣). أما الخصلة الثانية، وهي التي تهمها هنا أكثر، فهي «العلم». فقد عرف ابن الحنفية برواية الحديث «واعتبر بعض الحديث حديثه الذي يرويه عن علي - أبيه عن رسول الله - الأحاديث إساءة وأكثرها عدداً وكان هو نفسه يكثر بذلك» وكان يصح هذه الخصلة في مقدم «لتعويض» عن التقصير الذي كان يعانيه إزاء أخويه الحسن والحسين، دليل ذلك قوله «الحسن والحسين أشرف مني وأنا أعلم بحديث أبي مني»^(٢٤).

والعلم، ذلك هو الميدان الذي انصرف إليه ابن الحنفية لتحقيق فيه ذاته وقد وصف المحقق ابن أبي عمير هذا الجانب توطيئاً واسعاً لإثبات أحقية ابن الحنفية بالإمامة والحق أن نظرية الإمامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيات إنما ترجع إلى هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه «والعلم»، أي رواية الحديث. وبما أن أكثر الأحاديث التي رواها ابن الحنفية قد رواها عن أبيه فإنه سرعان ما وجدت السبابة سبيلاً إلى إعطاء مضمون آخر هذه العلاقة التي تربطه بأبيه والتي يتميز بها عن أخويه ذلك أن رواية ابن الحنفية لـ «العلم» عن أبيه مستحوقة إلى «ورثة العلم» به، ولكن لا «العلم» بمعنى الحديث النبوي وحسب بل «العلم» بمعنى «سر التكوين» وبكيفية عامة وأسرار العلوم. وإذا فما سيربط ابن الحنفية بأبيه هو شيء أكثر كثيراً من مجرد البوة الجسدية، أو السبب الدموي، بل سيربط به شيء أسمى، به «البوة الروحية»، أو النسب الروحي. وقد ذكر أصله على هذا الجانب تركيزاً خاصاً في دعائهم له حتى اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه، وذلك إلى درجة أن مؤلفاً مشعراً مرموقاً معروفاً بحسب التقدي هو الشهرستاني لم يمتعه تحريه من أن يكتب عن ابن حنفية قائلاً «والسيد محمد بن الحنفية كان كثير العلم غريب المروءة وقاد الفكر مصيب الخاطر في المواقف قد أنجزه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن أخبار الملاحم وأعلمه على مدارج المعالي، وقد اختار العزلة، فأنزل الخمول على الشهرة وقد قيل إنه كان مستوحياً علم الإمامة حتى سمى الإمامة إلى فعلها وما طروق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها»^(٢٥).

وإذا كان الشهرستاني يوظف في عباراته تلك مفاهيم لم تبلور صيغتها ولا تحدد معانيها الاصطلاحية في الأدبيات الشيعية إلا في مراحل لاحقة، فإن مصموم ما حكاه عنه وبالخصوص «ورثة العلم السري» من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالي، أي علم الغيب، كما سري) قد وصف به ابن الحنفية من طرف المحقق نفسه الذي أضفى عليه القبا

(٢٣) ابن أبي الحديد، شرح معجم البلغاء، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢٤) محمد بن طاهر القنصلي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩٦٦)، ج ٥، ص ٧٥.

(٢٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢ في ١ (القاهرة: مؤسسة المجلس،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٥٠.

خاصة بعد هذا المعنى، وبالتفصيل لعب «الوصي» ولف «المهدي» اللذين أصبحا من ذلك
لكن ركنين رئيسيين في نظرية الإمامة عند الشيعة كما سري أما الآن فلنعد إلى المحتر
ولنظر معه كيف وظف هذين المفهومين وما تربى عن ذلك من نتائج

- ٣ -

من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل تماماً، الفصل بين إراء للمحسب كسجس
والأراء المنسوبة إلى «كيسان» أو غيره من الأشخاص الذين عاصروه أو عاصروا بعده عن
يسمون بصورة أو بأخرى إلى حركة وإذا كان مما لا يتمثل النك أن المحسب قد عهد إلى
توظيف فكرة المهدي وفكرة الوصي ورموز أخرى شتى إليها بعد قليل فإنه لا أحد يستطيع
أن يتبين المدى الذي وقف عنه المحسب في هذا المجال ولا المساهمات الخاصة بهذه الشخصية
أو تلك، أو هذه الجماعة أو تلك، من الشخصيات والجماعات التي ساهمت من المحسب أو
بعده في إعاء ذلك الصرح الميتولوجي الذي شيد حول الإمامة بالارتباط، بصورة أو بأخرى
بمحمد بن الحنفية والذي قدم الأساس والإطار لنظرية الإمامة الشيعية بمختلف تلويناتها أما
التميز بين مراحل من التطور في ذلك الصرح الميتولوجي المشيد حول إمامة ابن الحنفية فهو
تغيير لا يعتمد إلا على مجرد التحمين والتحكم^{٢٦} وهذا راجع أولاً إلى أن مصادرنا لا نمدد
ولا بشهادات ومرويات متناثرة يتخللها مؤرخو الفرق والمزلفون في الطبقات والأسانيد وكل
واحد منهم يصنفها أو يوزعها حسب المقاييس التي يعتمدونها، وفي الغالب ما يقرأ السابق من
«أفكار باللاحق منها» ويقرأ اللاحق بالسابق، من دون اعتبار للزم ولا للظروف السياسية
التي قد تكون ألمت هذه الفكرة أو تلك، إلا في النادر.

وهكذا يختلف نصيب الفرق ونوريع الأفكار والأشخاص من مؤرخ إلى آخر
والأكثرية من المؤلمين القدامى يعتبرون المحسب صاحب فرقة خاصة يسمونها باسمه (المحترية)
ويدرجونها إلى جانب «الكيسانية» سبة إلى كيسان صاحب المحسب و«السنية» سبة إلى ابن
سبأ و«العلاء» ويقصدون بهم أولئك «المفكرين» الذين شيدوا ميتولوجيا الإمامة متعدين هذه
الإمام أو ذاك محوراً لها، ثم تفرع كل واحدة من هذه الفرق إلى فروع تسمى بأسماء
أشخاص عرفوا رأي خاص في هذه المسألة أو تلك، داخل هذه الفرقة أو تلك وكثيراً ما
يحد هذا الصرع، أو الشخص صاحب الرأي، يدرج ضمن فروع هذه الفرقة عند هذا

(٢٦) حاولت ودا القاسمي في كتابها «الكيفية في التاريخ والأدب» أن تقيم نوعاً من «التدرج التاريخي»
لعقيدة الكيفية. ومع أن مجهودها العلمي من حيث البحث والتحقيق والتحري مجهود جيد فإما فإن رصنتها
في الاحتفاظ لمحمد بن الحنفية بشخصية العالم الزاهد في الحكم الورع الكارو للسياسة الخ، قد جعلها
تعارض نوعاً من التحكم في التصور لقد حاولت أن تعتمد أسلوب أهل الحديث في التعامل مع الرواة،
أسلوب نقد السند وهذا شيء مهم، غير أنها كثيراً ما تعتمد إلى التشكيك في نصوص أكدت هي على عدالة
روايتها، وذلك لتكون مضمونها لا يتسق مع فكرتها الملقبة عن شخصية ابن الحنفية أو مع «التدرج التاريخي»
الذي افترضته افتراضاً انطلاقاً من فكرتها المسقة تلك

المؤرخ ويدرج في فرقة أخرى عند مؤرخ آخر. أما «كيسان» ضد اختلوا في تحديد هويته، فبعضهم يجعله هو المختار نفسه وبعضهم يجعله مولى لعلي بن أبي طالب أو لحمد بن الحمية. والراجح الآن هو أن كيسان لقب لرجل اسمه أبو عمرة كان صاحب شرطة المختار وحاجبه وكان مولى لقبيلة بجيلة وأميراً للموالي.

وأمام هذه المعطيات لا بد من اعتماد قدر أكبر من المرونة في التصنيف والنسب وما أن موضوعها هنا ليس التاريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بل «الحفرة» في العقل السياسي العربي، فإسبا مستعبر جملة الآراء والأفكار التي يصنعها مؤرخو الفرق إلى مختارية وكيسانية وسبئية وغلاة، سنعتبرها تنتمي إلى مجال الإيديولوجي واحد هو ذلك الذي اتخذه محمد بن الحنفية مرجعية له. وإذا كان هذا المجال الإيديولوجي قد تبلور بصورة واضحة مع حركة مختار فإن التسميات التي رُفعت فيه والأفكار التي روجت داخله لم تظهر فجأة ولا مرة واحدة، بل إن حركة المختار نفسها إنما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة الإيديولوجية ذات طابع ميثولوجي كانت تشكل تياراً بارزاً في صفوف أنصار علي بن أبي طالب منذ الأحداث للثورة على عثمان. إنه التيار الذي يسب إلى عبد الله بن سبأ الذي تحدثنا عنه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤). ويبدو أن اسم «السبئية» قد أطلقه الأمويون في الأصل على أنصار علي، وكانت غالبيتهم من اليمن. وقد رأينا قبل كيف أن زياداً ولي معاوية على الكوفة قد أطلق اسم «الزانية السبئية» على جماعة من أنصار علي كانوا يردون على لعن علي على المنابر بالكوفة يلعن معاوية، وكان على رأسهم حجر بن عدي الكندي وقد سير زياد خمسة عشر شخصاً منهم إلى معاوية وفي مقدمتهم حجر بن عدي وقد اتهمهم زياد بخلع معاوية والتحريض على الثورة وأشهد سبعين رجلاً عليهم وبعث بذلك كله إلى معاوية قتل سبعة منهم سنة ٥١ هـ في مقدمتهم حجر بن عدي ومن المستبعد جداً أن تكون هذه الجماعة علاقة بأفكار ابن سبأ الغالية. فالمصادر السنية تعطف على حجر بن عدي وتترحم عليه. ويروي في هذا الصدد أن معاوية مر حين حج على عائشة زوجة النبي (ص) فقالت له: «لما بعثت الله في قتل حجر وأصحابه؟ قال: لست أبا قاتلهم، إنما قتلهم من شهد عليهم»^{٢٧} ولا تسجل المصادر السنية من أخطاه معاوية أكبر من قتله هذه الجماعة. وإذا نؤمن المستبعد تماماً أن يكون وصف زياد لهذه الجماعة بـ «السبئية» دليلاً على أنهم كانوا من أتباع عبد الله بن سبأ، وإنما سبواهم كذلك، فقط لكونهم يمسون لا غير، أو بالأحرى لكونهم من أنصار علي من أهل اليمن.

على أنه إذا كانت جماعة حجر بن عدي منزوعة من «العلو» كما يعهم ذلك من مصادرنا السنية فإن هذه المصادر نفسها تجمع على انتشار العلو ومراكزه في الكوفة وبين القبائل السبئية من سكها خاصة. وهذا يفسره ما قدمناه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) من معطيات حول المراكز الوثنية الحرمية التي كانت في شمال اليمن (ذو الخلفة أو الكمة

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٢

اليمنية) والتي كانت تجمع إليها وتبعد أصنامها قبائل بجيلة وكنتة وخثعم وغيرها. لقد انتصت هذه القبائل كما قلنا إلى الكوفة زمن الفتح. وكانت الكوفة والمدائن والحيرة قد عرفت مراكز هرمسية قبل الفتح فأصبح تراثها وتراث القبائل المتقلة إليها من اليمن يشكل المعتقدات القديمة، في هذه الناحية التي سرعان ما بدأ توظيفها في الصراع السني. ولا بد من التأكيد هنا على حضور المعتقدات اليهودية في هذا التراث خصوصاً وقد كانت اليهودية للمهرسة منتشرة في اليمن وبين سكانه منذ عصور سابقة.

من مراكز العلو في الكوفة التي احتفظت لنا المصادر بأخبار عنها مركزان كانت تشرف عليهما امرأتان ناعطيتان بميتان، من بني باسط من همدان^(٢٨) يذكر الطبري «إن همد بن متكلمة الناعطة كان يجتمع إليها كل حال من الشيعة فتحدث في بيتها وفي بيت ليل بن قيس لها ناعطة. وكان اسمها ربيعة بن قيس من شيعة علي وكان مقصداً [= غير معال في شيعة] فكانت لا تحب». وكان من حاشية المعالي هؤلاء رجال من اليمن يذكر الطبري بعض أسماهم وكانوا من أتباع المختار ورجاله. ومعروف أن همدان والناعطين منها، كانت من أحسن الناس لعل، وكان من تلامذة ليل الناعطة امرأتان كان لهما دور في حركة الغلو هما الملاء صاحبة أبي منصور العجلي - الذي ستحدث عنه بعد - وحيلة التي يقول عنها الجاحظ أنها كانت لها رئاسة في الشيعة^(٢٩) ويذكر الجاحظ كذلك أن ليل الناعطة كانت «ترقع قميصاً لها وثلبسه»^(٣٠) وأنها كانت من السالك والزهاد^(٣١).

وإلى جانب مراكز العلو التي كانت تديرها الناعطيتان وغيرهما من النساء كانت هناك مراكز أخرى في الكوفة والمدائن وغيرها لوع آخر من العلويين مصدره لا في المراكز الهرمية اليمنية بل في تلك المراكز المائلة لها التي كانت منتشرة في شرق الجزيرة والتي كانت مأوى للرهبان المهرسين وغيرهم من الدعاة البوة وحمل رأسهم مسيلمة الخنفي. فلو كان هذا الأخير يطوف في أسواق هذه الناحية مثل سوق الابل وسوق الانبار وسوق الحيرة «يلتمس الخبز والبرجيات والبحار الحبيب والتين»^(٣٢). وعندما انتهت حروب الردة وخضع أتباعه للإسلام بالقوة بقي بعضهم محافظاً على الولاء له تذكر المصادر منهم جماعة بن الخلوث من بني حنيفة المعروف بـ «ابن الواحة»، وهو الشخص الذي كان مسيلمة قد بعثه إلى النبي (ص) يدهي مشركته في النبوة ويطلب منه نصف الأرض (الفصل السادس، الفقرة ٢) لقد بقي ابن الواحة هذا هو وجماعة من أصحابه مخلصين لمسيلمة وتعاليمه ويدينون بنسوته إلى أن علم

(٢٨) أحمد بن محمد بن عبد الوهيد، الطوطم لفريد، تحقيق محمد حميد العربي، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتب الفقاري الكبير، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٣٠٤.

(٢٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٣٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخل، تحقيق طه الحاجري (القاهرة: [د.د.]، ١٩٦٣)،

ص ٣٧.

(٣١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٨.

(٣٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٣٦٩.

مدلك عبد الله بن مسعود عامل عمر بن الخطاب على الكوفة ققاتلهم^(٣٣). ولا شك أن أتباعهم بقوا هناك محافظين على تعاليم مسلمة، فالعقائد، كما هو معروف، لا تموت بقتل أصحابها. وقد شط هؤلاء زمن المختار، زمن الغلو وانبعاث المعتقدات القديمة. وكان لبعض رجال قبيلة عجل من عبد قيس من ربيعة التي كانت منازلها شرق الجزيرة وكانت فيها مراكز هرمسية، كان لهذه القبيلة دور كبير في الغلو كما سنرى بعد قليل. وأخيراً وليس آخراً لا بد من الإشارة إلى الموالى، في الكوفة والمدائن والحيرة وغيرها، وقد كان الغلو قد انتشر فيهم انتشاراً وكان أمرهم، كما ذكرنا، هو كيان مولى بجيلة صاحب الحجاز. وتذكر بعض المصادر أن أهل المدائن كانوا غلاة كلهم^(٣٤) ومن دون شك فقد كان لعقائد المزدكية والمناوية وعقائد الصابئة والمدائين نوع من الحضور في هذا الوسط.

نظم المختار حركته وسط هذا المجتمع المختلط عرقياً وعقائدياً. وبما أن قضية الوحدة هي تحقيق طموحه السياسي فقد جعل الغاية تبرر الوسيلة، فتمم من شخصية الكاهن، بل شخصية مدعي النبوة، مستعياً بنموذج «مسلمة الكذاب»، ولكن مع هذا الفارق وهو أنه جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصاً أمام «أشراف العرب» من الشيعة. لقد قدم نفسه إليهم مشعراً لمحمد بن الحنفية، مكلفاً من طرفه بالقيام بـ «الأمر» جاهلاً به المهدي والوصي. قال في خطبة له أمام جماعة من هؤلاء «الأشراف» وكان قد استدعاهم إلى منزله بمجرد وصوله إلى الكوفة قادماً من مكة سنة ٦٤ هـ ليُدعوا باسم ابن الحنفية. قال: «أما بعد، فإن المهدي ابن الوصي، محمد بن علي، يعني إليكم أمياً ووريثاً، ومنتخباً وأميراً، وأمرني بقتل المنعدين، والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»^(٣٥). وقد كرر ذلك في خطبة ألقاها له سنة ٦٦ هـ بعد فشل حركة ابن صرد وانتصاهم «أشراف العرب» من الشيعة إليه وعلى رأسهم مالك بن الأشتر وانتصاه على عامل ابن الزبير على الكوفة، فقد قال لهم: «تسبحون على كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلوس والدفع عن الضعفاء وتخل من قاتلنا». وكان قد خطب فيهم خطبة مسجوعة على طريقة مجمع الكهان فيها نفحة من أدهاء النبوة، فكان مما قاله فيها: «الحمد لله الذي وعد ولبه التصبر وعدوه النصر، وجعله فيه إلى آخر الدهر، وهذا معموراً، وفضله مقصياً... أيها الناس إنه رفعت لنا راية، ومدت لنا عاية، فليل لنا في الرلية إن اردتموها ولا تضموها، وفي العاية. إن اجبروا إليها ولا تمدوها، قسمنا دمية الساعى ومقاله الواعي، فكم من ساع رماحية يقتل في الواحية، ويمد إلى طمى وأثير وعصى وكذب وتولى... ألا فادخلوا أيها الناس مايموا بيعة هدى، فلا والسي جعل السباء سفناً مكفوناً والأرضى فيجاءاً سبلاً، ما يلمتم بعد بيعة علي بن أبي طالب وإن علي أعدي منها»^(٣٦).

والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء هما المقصيتان اللتان ركبتها

(٣٣) جابر عبد المال، حركة الشيعة الطورفين، ص ١٨، ذكره. علي ساسي القشيري، شلة التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨.
(٣٤) التوسعي، فرق الشيعة، ص ٣٧.
(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٠٥.
(٣٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٤٧.

المختار كما بينا سابقاً وقد وقف في حركته من أجلها، فضلاً عن مجمع الكهان، جملة أفكار
 ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعة في الإمامة. وهذه الأفكار والأطروحات
 التي تعرضها كتب الفرق كأراء مفصلة مستقلة بنفسها هي في الحقيقة عناصر تشكل البنية
 التي تقوم عليها ميتولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم وفي
 الفقرة التالية والتي يعدها سنرى كيف أن الوصية وإدعاء «العلم السري» أو النبوة، والبداهة،
 من جهة والمهدية والغيبة والرجعة من جهة أخرى كلها عناصر في بنية نظرية لها مسطقتها
 الداخلي الذي لا يتخلو من غماسك منطق يلتصق بالصدق والمصادقية في الميمنة المعرفية
 (بمصرح الميمنة المعرفية انظر كتابنا بنية العقل العربي القسم الثاني، الفصل الثاني)

- ٤ -

رأينا في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤) أن السبئية هم أول من أطلق على
 علي بن أبي طالب لقب «الوصي»، والمقصود هو أن النبي (ص) أوصى له بالإمامة من بعده.
 وقد وظف المختار هذا اللقب بوصف محمد بن الحنفية بـ «ابن الوصي». ولم يكن في حاجة
 إلى تبريره ولا حتى إلى الترويج له فلقد كان لقب «الوصي» كلقب لعلي شائعاً في الوسط الذي
 كان يتحرك فيه المختار، وسط السبئية في الكوفة. ووصف ابن الحنفية بكونه «ابن الوصي» لا
 يشير أي اعتراض إلا من طرف من لا يمتزج بالوصية. ولن يمر وقت طويل حتى تظهر في
 صفوف السبئية والغلاة حول الوصية آراء تقول بأن علياً أوصى لابنه ابن الحنفية، مما يجعل
 منه، ليس فقط «ابن الوصي»، بل أيضاً «الوصي» نفسه. وهذه مسألة خطيرة، لأن تخصيص
 ابن الحنفية بـ «الوصية» ينفذ حق الحسن والحسين في الإمامة.

ولتجنب هذه النتيجة قال بعضهم بأن الحسين هو الذي أوصى لابن الحنفية. وقد شهد
 أحد منظري الكبشانية واسمه عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، صاحب ابن مباء،
 نظرية في «الوصية» وظف فيها مفهوم «الأسباط» وقال إن بني هاشم هم «أسباط المسلمين»
 معتبداً في ذلك على الميمنة مع أسباط بني إسرائيل، أي أئمتهم الذين جاوزوا بعد الأنبياء، وفي
 القرآن: «وما أنزلنا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وموسى والأسباط» (البقرة ١٢٦) وأيضاً،
 «وعلّمناهم ما نحي عشر أسباطاً لهم» (الأعراف ١٦٠). وهكذا فكما أن النبوة وسمو المنزلة لم
 يكويا في جميع أبناء يعقوب، جدي بني إسرائيل، وإنما في أربعة منهم هم لاوي ويهوذا ويوسف
 وبن يامين، وهم الذين خرجت من ذريتهم الأنبياء والملوك فشرّف الباقي بشرقهم، فكذلك
 الحال في بني هاشم. فالإمامة والملك في أربعة منهم فقط، هم علي والحسن والحسين
 ومحمد من الحنفية، وهم شرّف بنو هاشم وعلت منزلتهم، بل بهم «يُفسّر الخلق العيث ويقتل
 العدو ويظهر المحبة ونحو الفضائل» وهم كسبة روح من دخلها صدق وبها ومن تأخر عن وهى.

وهي الميمنة مع تاريخ بني إسرائيل إلى الميمنة مع الأشياء التي وردت في القرآن موضوع
 قسم. وما أن القسم لا يكون إلا بالأشياء العظيمة فإنه لا يعقل - في نظر ابن حرب - أن
 يقسم الله في القرآن بـ «التين» و«الزيتون»... الخ وهو يقصد الشجرتين المعروفتين، بل لا
 بد أن يكون لقوله تعالى: «والنبي والزيتون وطور سين، وهذا البلد الأمين» معنى أحر غير معناه

الظاهرى، وبالتالي لا بد من تأويل. ويصرح ابن حرب أن المقصود بـ «التين» هو علي بن أبي طالب و«الزيتون» - الحسن، و«طور سينين» - الحسين، أما «اللد الأمين» فهو محمد بن الحنفية. فهؤلاء أقسم الله في الآية المذكورة: «وإنما أقسم بهم لأنهم الأئمة والخلفة وحملة الإسلام ومروءته» وإذا سألنا ابن حرب: لماذا لم يدخل القرآن في هذا القسم الرسول (ص) فإنه يجب. إن الله لا يقسم به «وإن كان أحد بالتعظيم منهم» لأنه كان في «دار العلانية»، له الكسبة العليا والناس له تلمعون، بينما كان علي وبنوه في «دار التقية» فقد غصبت منهم حقوقهم فاضطروا إلى نوع من المسئلة والمهاجنة فكان القسم بهم إشارة إلى عظيم قدرهم وندكسراً به ومع أن هؤلاء الأسباط الأربعة يشتركون جميعاً في علو المنزلة والاختصاص بالإمامة فإن كل واحد منهم يتميز بخاصية عرفت فيه أكثر من غيره. وقد ظهر ذلك جلياً في الدور الذي قام به كل منهم وفي طريقة تعامله مع الإمامة. ولذلك ميز القرآن بينهم فمرز لكل منهم برمز خاص. وهكذا فصل بين أبي طالب رمز له بـ «التين» لأنه «سبط إيمان وأمن» ورمز للحسن بـ «الزيتون» لأنه «سبط نور ونسيم» (الزيتون - زيت = مصباح) ورمز للحسين بـ «طور سينين» لأنه «سبط حجة ومصيبة» (= مسألة كربلاء) وأما ابن الحنفية فقد رمز له بـ «اللد الأمين» لأنه رابع الأئمة وأحمرهم فاجتمعت فيه «خصال عجيبة» تسمو به عن الثلاثة السابقين، ومن هنا كان هو «الإمام» وهو «المهدي» وهو «الوصي». أوصى له أبوه وإدراكاً لحسن والحسين قد خرجا قبله للمطالبة بالإمامة فهما لم يفعل ذلك إلا بإذنه، فهو الذي أذن للحسن بالخروج لمحاربة معاوية أولاً ثم أذن له بمصالحته بعد ذلك، وهو الذي أذن للحسين بالخروج لمحاربة يزيد، وعندما حدثت مذبحة كربلاء انتدب المختار بن أبي عبيد للانتقام وأخذ الثأر فعل^(٣٧)

وكان أتباع ابن حرب يقولون إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد نصبه إماماً وإن روحه قد تحولت إليه ثم انتقلوا بعده إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الذي قام يطالب بالإمامة مدعياً الوصية من أبي هاشم، وكان يقول بالتناسخ متأولاً حديثاً روي عن النبي (ص) يقول: «الأرواح جود مجتدة فما تعلم منها الثلب وما تترك منها الخلف»، وقال إن الأرواح تنقل من جسد إلى آخر وتعلمف خلال هذا الانتقال وهكذا فروح الله كانت في آدم ثم انتقلت عبر الأنبياء حتى اتصلت به هو، فهو إذن روح الله وهو سي، ولذلك قال بما يشبه أن يكون دياً جديداً إذ أنكر القيلة وقال إن الدنيا لا تمي وأحل الحمر وغيره من المحرمات متأولاً قوله تعالى: «ليس على الذين آمنوا وحبوا الصالحات جناح لما طعموا إفا انقروا وأمنوا». وبما عليه قال: من عرف الإمام فليصنع ما يشاء، فقال بعدم وجوب الصلاة والصوم الخ وزعم أن العبادات الواردة في القرآن هي رموز لأشخاص من آل البيت. وقد نصح عبد الله بن معاوية هذا في تنظيم حركة قوية في إيران، أواخر الدولة الأموية، كانت أشبه ما تكون بحركة المختار. وقد ناقس حركة العباسيين هناك على الدعوة إلى الرضا من آل محمد ثم صار يدعو لنفسه. وقد عرف أتباعه بـ «المختارية» نسبة إلى جده

(٣٧) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، القللات والقرق (طبعة طهران، ١٩٦٢).

وبـ «الجاهلية» نسبة إلى كنية هذا الأخير (ذي الجناحين). وكان أكبر دعاة عبد الله من حارث وإليه تنسب هذه الحركة أحياناً (الحرثية) وقد تمكن منه، في النهاية، أبو مسلم الخراساني فقتله - أو أرسله إلى الأمويين فقتلوه^(٣٨). وسيطول بنا الخليل لو أخذنا نستعرض آراء الفرق الأخرى التي تفرعت عن الكيسانية بعد موت محمد بن الحنفية وأنه أبي هاشم، فلفظ كانت جميعاً «تيلرات» في حركة واحدة، وكان موت أئمتها أو زعمائها هو السبب الرئيسي في تفرقها وانقسامها إلى فرق فرعية. ومع ذلك فقد بقيت الكيسانية حية بشكل أو بآخر، وبقي محمد بن الحنفية رمزاً حياً في تخيال كثير من الجماعات

من ذلك ما ذكره الطبري من أن أحد دعاة القرامطة، واسمه الفرج بن هشام، جعل نفسه وداعية المسيح - وقال أنه - هو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو أحد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصور له في جسم انسان وقال له: «لنك الدعاء واليك الحجة» وعرفه الصلاة أربع ركعات. وكمثال قبل طلوع الشمس وكمثال قبل غروبها، وإن الأدل: «الله أكبر» (أربع مرات) وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن آدم رسول الله. وأن سوحاً. وأن إبراهيم. وأن موسى. وأن عيسى. وأن محمداً. وأشهد أن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله. «وأن الصائخة التي يجب أن تقرأ في الصلاة هي من القرآن والمنزل» على أحمد بن محمد بن الحنفية، وإن القبلة والحج إلى بيت المقدس. «وأن الصوم يومان في السنة». «والنبيذ حرام والحمر حلال». الخ^(٣٩). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جماعات من قبيلي بجيلة وحشم كانت في صفوف القرامطة بالكوفة وقد انتقل بعضها إلى صفوف ثورة الربيع^(٤٠). فليس غريباً إذن أن يبقى ابن الحنفية «الرمز» حياً في الذاكرة الشعبية لهذه القبائل اليمنية التي تحمل معها موروثة قديما من العقائد يرجع إلى ما قبل الإسلام إلى ذي الخلصة أو الكعبة الميانية.

من جميع ما تقدم نستطيع أن نحصل إلى النتيجة التالية وهي أن «الوصية» التي وضعت في الأصل ضد «الاختيار» ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته قد خضعت هي الأخرى لأنواع من «الاختيار». كل حرب أو فريق يختار الشخص الذي يدعي له الوصية داخل ذرية علي أو خارجها. لقد اهتمت الوصية منذ توطئتها ومن المختار في محمد بن الحنفية على «النسب الروحي»، على وراثته «المعلم السري» مما فتح باباً واسعاً لانتقال الوصية عبر أشخاص لا تربطهم علاقة النسب الطبيعي، فادعى كل من «حشم» إسلاماً من الأئمة أنه أوصى إليه وأورثه «المعلم السري». ذلك ما جعل للشولوحيا نصيب وتروهم في أوساط الشيعة. فبما أن التشيع يقوم أساساً على رفض مبدأ «الشورى» والاختيار، وبالتالي رفض العقلانية في السياسة، وبما أن الدراسة تقوم دوماً على نوع من «الاختيار» يحرصه مبرر القوي، فإن النمك بـ «الوصية» جعل من الضروري تمييز «الاختيار» الذي يحرصه مبرر

(٣٨) عبد القاهر بن طاهر البجلي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٢)،

ص ٢٣٥، النومي، فرق الشيعة، ص ٣٢ - ٣٤، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٧

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٤٠) كان زعيم الربيع علي بن محمد من قبيلة عد النيس وقد قُتل المختار في القبول بالمعلم بالمعيب وفي

أشياء أخرى. انظر: فيصل السمر، ثورة الربيع (بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١)

القرى، لعائلة هذا «الوصي» لو ذلك، فكانت وراثته «العلم السري»، الذي هو مضمون «الوصية»، هي التعبير الوحيد الممكن، حتى أن «الوصية» لا تعني فقط وراثة «النسب الروحي» بل تعني أيضاً انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الماضي إلى الحاضر. لقد كان علي بن أبي طالب رمزاً للمساكين والضعفاء، و«الوصية» التي انتقلت منه إلى أبنائه ومنهم إلى «الأوصياء» الآخرين لم تكن تعني انتقال الإمامة كمجرد زعامة سياسية وحسب، بل إن «الوصية» تعني أيضاً الوصية بالضعفاء والفقراء والمساكين... إنها من هذه الناحية تعبير عن الانتقال بآمال الماضي التي لم تتحقق إلى الحاضر رجاء أن تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي نمسك به الشيعة وهو أن الوصية جزء أساسي من مهام الإمام فهو لا يجوز أن يترك الناس بدون الوصية لمن يحل محله. فهو لم يكن إماماً لحده بل كان من أجل تحقيق آمال الضعفاء... الخ. وسواء حقق منها شيئاً في حياته أو لم يحقق فإن واجب الإمامة يصرح عليه دفع والأمانة إلى من يقوم بها. الوصية من هذه الناحية تعبر عن رفض الإحتراف بالفشل، إنها تأكيد للاستمرارية. ولكن الاستمرارية، استمرار الآمال. لا يكفي فيها الانتقال بالمطامح من الماضي إلى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال بها إلى المستقبل أيضاً. إن الماضي والحاضر هما دائماً من أجل المستقبل. ومن هنا كان الانشغال بالمستقبل جزءاً من ايدولوجية الوصية.

كان المختار واحياً تماماً لما يشغل الناس في الكوفة، خصوصاً الضعفاء منهم والموالي. لقد حدد منذ اعتزله القيام لتحقيق مشروعه السياسي الفضيتين اللتين سيوظفهما لكسب جموع الموالي والضعفاء العرب إلى جانبه، وذلك حين قال لابن الزبير: «إني لأعرف قوماً لو أن لهم رجلاً له دفق وعلم بما يأتي لاستخرج منهم جنداً منبج به لمل الشام». لماذا الربط بين الفضيتين وما وجه العلاقة بينهما؟

والفرق بالضعفاء، وهم أساساً الموالي ممنه ممنهم بحقوق والمواطنة في الأمة الإسلامية، وبالتالي الاحتياج عليهم كـ «جند» مع كل ما يستتبع ذلك من اشتراكهم في العطاء والمسؤوليات. الخ، ولكن هل يكفي ذلك لتعبئتهم؟

إن النعثة تبدأ بتجنيد المخيال الاجتماعي الديني... الخ. قضية الضعفاء دائماً هي «الغد» الضعيف يمشي يومه مشغولاً بقلبه، بلقمة العيش. ولذلك «العلم بما سيأتي» هو عنده قضية القضايا: ماذا يجيء المستقبل، متى ستغير الأوضاع... الخ، مشكله المصير هي مشكلة الضعفاء أما الأغنياء فهم يصنعون مصيرهم بأنفسهم..

«الفرق بالضعفاء» و«العلم بما سيأتي» قضيتان متلازمتان: الفرق بهم سبيل للاتصال بهم في الحاضر، أما العلم بما سيأتي فهو سبيل تجنيدهم من أجل المستقبل، من أجل التصحية في سبيل التغيير الذي ينتشرون. إن ايدولوجية «العلم بالغيب» هي ايدولوجية المحرومين، الايدولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتبشرهم بالفرج، مثلها في ذلك مثل ايدولوجية «الوصي» التي تعني الانتقال بالأمل من الماضي إلى الحاضر. وسنرى كيف أن

أيديولوجية «المهدي» تعني أساساً الاتصال بذلك الأمل في العدل والانتقام من الظالمين في المستقبل

أدرك المختار إذن أهمية تلازم هاتين القصيتين فجمع بينهما - لقد اتجه إلى العيد ونادى وإن أيا أحد الشعب منا فهو حرة واستمال الموالي بأن تحالف مع أميرهم كيسان أبي عمرة فجعله صاحبه وصاحب شرطته ثم أذاع أنه يأتيه «العلم بما سيأتي» وأن حبريل محرم بذلك ولما كان «العلم بما سيأتي» مرتبطاً في عمال السلي بالكهان وسبعهم فقد اصطحب المختار السجع طريقة في مخاطبة الجمهور وأومهم أن ذلك مما يوحى إليه . . . عليه تبرر الوسيلة والحق أن المختار لم يدع أنه صاحب «قرآن» ولم يصرح بمعارضته أو تبديله لشرائع الإسلام، بل لقد قام باسم الإسلام، باسم المطالبة بدم آل البيت، بيت نبي الإسلام إن قضيت المعللة واصحة الانتقام من «الخياريين» و«الدفع عن الضعفاء» وانصاف المظلومين. وهذان هما الموضوعان الرئيسيان اللذان تناولهما في أسجاعه يقول في نموذج من أسجاعه هذه يحبر فيه بفرد انتصاره على عبيد الله بن زياد: «لما والذي أنزل القرآن، وبين الفرقان، وشرع الأديان، وكره العصبان، لافس النعاة من أزد وهما، ومذبح وهدان» وقال أيضاً: «ورب العالمين، ورب البلد الأمين، لأخطر الشاهر المهيم، ورفيع المرقين ولولاء الكافرين، وأخوان الظالمين، وأخوان الشهابيين، الذين اجتمعوا على الأباطيل، وتصوروا على الأقويل، الا حظون لدوي الأخلاق الحميدة، والأفعال السليمة، والأرواح العبيدة، والنفس السعيدة» وقال في خطبة له: «الحمد لله الذي جعلني بصيراً، وبور قلبي سويراً، والله لأحرقن بالنصر دور ولأنش بها قبوراً، ولأشعن منها صدوراً، وكفى بالله هادياً وصبوراً»^(٤١). ذلك هو «الغيب» الذي كان يعلمه المختار: التشير بالانتقام من الظالمين والانتصار للمظلومين وهو ما كان يسم الضعفاء والمحرومين وليس غيب المصير «المتأخر برفي». إن ما يهمهم هو «غيب السياسة وليس «غيب الدين» وإذا انشغلوا بهذا فمن أجل ذلك

لم يعلن المختار، رسمياً، عن ادعاء النبوة. ويقال إن كيسان صاحب شرطته ومستشاره الخاص هو الذي كان يقول لأتباعه من الموالي إن المختار يأتيه الوحي وهذا التوريع في الأدوار مهموم. فالمختار الذي يريد أن يضمن إلى جانبه وأشراف العرب لم يكن من مصبحة الإعلان عن ادعاء النبوة. أما الموالي وضغفاء العرب الذين كانوا في حاجة إلى مثل هذا «الغيب» فقد تولى كيسان أبو عمرة إبلاغهم بذلك. ولكي يثبت المختار ومستشاره كيسان لمؤلا أن الوحي كان يأتيه فعلاً عمداً إلى التحايل فيرسلا من يأتيها بالأخبار سراً ويسرعه ثم يشيع كيسان ذلك على أنه نبوة من المختار، حتى إذا مرت أيام جاء «الحشر اليقين» مثوئراً يقول به جميع الناس. وواضح أن مثل هذه التحايلات تنطوي على عجرفة خطيرة فقد يها المختار بمن يسأله عن أمر معين يحصى للمستقبل القريب فيضطر إلى الإجابة دون تأخير سابق، أو قد يضطر إلى تشير ورجاله بالنصر في معركة، فإذا دلوت الدائرة عليهم عادوا ساحطين محتجين. وللخروج من مثل هذه المأزق قال المختار بفكره «البدء»، ومؤداها أن الله كان يرى رأياً فاحسبه به المختار ثم بدا له أمر آخر بعد ذلك. هذا ما حصل عندما وعد

(٤١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢ - ٢٥.

أصحابه بالنصر في حربه مع ابن الزبير. وعندما هزم جيشه بالبلاتين جاء من بقي منهم بجنح عليه: «وعدنا بالنصر، فكفيت علينا». فقال له المختار: «إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له» واستدل لذلك بقوله تعالى: «ويصوما يشاء ويثبت» (الرعد ٣٩). ومتد ذلك الوقت صدر الداء من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يخبر الإمام أتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له وإن لم يحصل قلل بـ «البداء». لقد جعل المختار «البداء» قريباً للنسخ الداء في الأحبار والنسخ في الشريعة، وقال أصحابه إذا كان الله قد نسخ أحكاماً أمر بها فهداها لا يقل منه أن يسخ كمرأ لغيره»^(٤٢).

كان المختار غيراً بمحليل الضعفاء والمجرومين عارفاً بكيفية تجنيدهم. ولذلك سراه يتخذ جميع الوسائل التي من شأنها أن تضمن له ارتباط أتباعه به، وهم في الجملة من المستضعفين الذين لا يجمعهم إطار «القبيلة» فكان يوظف كل ما يمكن أن يعين على جعلهم «قبيلة روحية». كانت الميثولوجيا لديه تقوم مقام خيال «القبيلة». وهكذا حينما كان منهمكاً في تجهيز جيشه لمواجهة عبد الله بن زياد وقع في يده كرسي قديم، فسارع إلى إدعاء أنه كرسي علي بن أبي طالب فاتخذ منه ومراً تمسكة عيال رجاله وقال لهم: إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلا وهو كائن مثله في هذه الأمة، وإنه كان في بني إسرائيل التابوت فيه بنية عما ترك آل موسى وهارون وإن هذا الكرسي هو ما مثل التابوت اكتشفوا عنه. فكشفوا عنه أثوابه وقامت «النسبة» فرفضوا أيديهم وكبروا ثلاثاً. ثم أنه خرج إلى المعركة بالكرسي على بغل وقد طعني، بمسكه عن يمينه سبعة رجال وعن يساره سبعة، فقاتل أصحابه على الكرسي وقال الراوي «قتل أهل الشام مقتلة لم يقتلوا مثلاً فزادهم ذلك فتة فارتعصوا فيه» [المختار] حتى تعاطوا الكرسي»^(٤٣).

يميل كثير من المصادر إلى أن المختار لم يدع النبوة بنفسه وإنما نسب إليه أصحابه أن جبريل يأتيه به «علم ما سيأتي». ولكن المختار فتح بذلك باباً واسعاً لادعاء النبوة. ولما كان من شرط الإمام «المعرفة بما يأتي» - وإلا لماذا كان هو الإمام؟ - ولما كانت المعرفة بما يأتي وحياً، والوحي نبوة، فإن الإمام بالضرورة نبي أو هو في معنى النبي.

تلك هي النتيجة التي استخلصها أولئك الذين نطقوا عليهم كتب الملل والنحل اسم «العلاء»، أي أولئك الذين غالوا في حق أئمتهم فادعوا لهم النبوة أو ادعوا لأنفسهم، وكثيراً ما يحدث هذا بعد ذلك. كان بيان ابن سميان القهلي التميمي اليماني من أولئك الذين قالوا بذلك. لقد وظف فكرة «الحلول» - أو ما سيمى بهذا الاسم - في تفسير النبوة وتعميمها، فقال بنظريته في النبوة تستغني عن جبريل وتعمل النبي في علاقة مباشرة مع الله. إنه الصريحان الهرمسي الذي يفتح الباب لالتباس النبوة بالآلهية فيوصف الإمام بأنه نبي بالحلول بمعنى أن حرمه من الله عد حل فيه وبه يعلم ما سيأتي وهذا ما يرضه إلى درجة الآلهة. وبهذا يكون الإمام إلهياً، ويصعبهم بحله إلهياً، وفي نفس الوقت بشراً بياً. ولكنه يختلف عن الشر

(٤٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

(٤٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

العاديين في كون الجزء الإلهي الذي حل فيه يتقل بعد وفاته إلى غيره من الأئمة، لو يعود إليه هو نفسه فتكون رجعت. ومن هنا استمرارية النبوة والإمامة وما تطوي عليه من الأمانة والوصية تعني حيثما صورة انتقال الجزء الإلهي في الإمام الحلي القائم إلى الذي يحسنه حين ينصب إماماً.

في هذا الإطار يجب أن نفهم نظرية العلاء في النبوة والألوهية. وفي مقدمة ذلك نظرية بيك بن سميان الذي كان من الأوائل الذين دشقوا القول في هذا الموضوع. ويقدم لب الشهريستاني ملخصاً مركزاً لنظريته في العبارات التالية: «قال: حل في علي جرة إلهي واحد بجسده، به كان يعلم الغيب إذ أخبر عن اللاحق وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر وبه قطع باب غير وعن هذا قال: والله ما قلعت باب غير بقوة جسدي ولا بحركة خدائي ولكن قلعت بقوة رحمانية ملكوتية يسور بها مصيبة عاقبة الملكوتية في نفسه كالصباح في الشكاة والنور الإلهي كالنور في الصباح قال وربما يظهر علي بعض الأزمان وقال في تفسير قوله: ﴿هل ينظرون﴾ [= ينظرون] إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (سلكه ٩٣)، أراد به علياً فهو الذي يأتي في الظل، والرعاء صوته والبرق نبيه ثم فدعي بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي يسوع من التناصح ولذلك يستحق أن يكون إماماً وخليفة «وذلك هو الجزء الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة» وكتب [= بيك بن سميان] إلى محمد بن عيسى بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف به الباقرة وبعده إلى نفسه، وفي كتابه «اسلم تسلم وترتقي من سم لؤمك لا تدري حيث يحمل الله النبوة» وقد اجتمعت طائفة علي بن بيان بن سميان ودانوا به وجمعه فقتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ هـ وكان قد خرج في جماعة من أصحابه بالكوفة. وتضيف مراجع أخرى أن بيان كان يعرف الاسم الأعظم [= اسم الله الأعظم] وأنه كان يحرم به العساكر وأنه يدعو به الزهراء فتجبه. وكان أصحابه يقولون بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هشام، ومن هذا الأخير انتقلت إليه، أي إلى بيان بن سميان»^(٤٤)

- ٥ -

كانت فكرة «المهدي» في مقدمة الأفكار التي وظفها المحقق وهو لم يدع المهديّة وإنما أسبغها على محمد بن الحنفية. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الأخير كان يقبل هذا اللقب، فقد ذكروا أن رجلاً ناداه «يا مهدي»، فأجابته: «أجل، أنا مهدي لعلي إلى الرشد والخير اسمي اسم مني الله وكنتي كنية مني الله فإذا سلم أحدكم فليقل سلام عليك يا محمد، السلام عليك يا أبا القاسم»^(٤٥). وهذا يذكرنا بأحاديث «المهدي» وهي أحاديث مشكوك فيها ولم يروها البحاري ولا مسلم ولكن ذكرتها كتب الحديث الأخرى. من ذلك حديث يقول: «لا تذهب قدرا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي» وفي رواية أخرى: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لمت الله رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت جوراً»، وفي حديث آخر: «يكون في أمي المهدي أن قصر فمع والافق [= يمتد خروجه مع سوات أو تسعاً] فتحم لحي فيه حمة لم يعمروا بتلها قط، مؤي الأرض أكلها ولا يدخر منه شيء، ولئلا يومئذ كنوس [= أكولم] يقوم الرجل فيقول يا مهدي أعطني فيقول

(٤٤) الشهريستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٢، والبيهقي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩

(٤٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٦٨ - ٦٩

جاء^{٤٦} وقد وظف المحار فكرة «المهدي» بهذا المعنى توظيفاً واسعاً خصوصاً بين الموالى وصعده العرب

وفكرة «المهدي» هذه، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. إنها ترجمة لكلمة «المسيح» وباللغات الآرامية Messia، Messiah ومعناها «الممّوح» وكان هذا المعنى معروف لدى القدماء، فالخافظ نسب إلى بعض المفسرين قولهم: «إن المسيح إنما سمي المسيح لأنه نُحِجَ سمن الزّكة»^{٤٧} و«المسيح» في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي، ومهمة المسيح (= المهدي) في الأرض، كما تحددها التوراة هي أن «يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإصناف لبائسي الأرض ويعزب الأرض بعقوب في فمه ويمتد الخلق بجمعة شعبه». فيمكن التّعب مع الحروف ويرى المبرع «جدي»^{٤٨}. ويقول هذا المسيح: «روح السيد الرب علي، لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أُرْسِي لأعصب منكسري القلب، لأبدي للمبشرين بالنعمة وللمأسورين بالإطلاق، لأبدي بسنة مقبولة للرب ويوم انتقام لإبنا لأعز كل الناجين»^{٤٩}

تنطوي فكرة «المهدي» إذن على أيديولوجيا كاملة «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يمكنون لقدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فيظنّون الخلاص من شخص يبعثه الله «ليملأ لأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً» ولا بد من القول هنا إن فكرة «المهدي» - اليهودية لأصل - لا بد أن تكون قد انتقلت إلى الكوفة مع القبائل البسية، خاصة قبيلة كندة التي كانت تنتظر، كما يبا قبل (الفصل السادس، الفقرة ٤) ظهور «القحطاني» الذي يبعث إليهم منكهم. وقد لقبوه - ربما بالكوفة - بـ «المصور» وقد وظف المحار هذا اللقب فجعل شعاره في حرّيه. «بما منصور أبت»^{٥٠}. ولا بد من التّساءل هنا إلى أن فكرة «المهدي» لا تؤدي دورها كمحرر أيديولوجي إلا في حال «السقوط» والفشل، فهي وسيلة للحيلولة بين الناس وبين اليأس، وسيلة تربطهم برحيم «مر» لم يستطع أن يحقق للناس ما كانوا يأملونه منه، ولكي يتجنبوا بل يهربوا من اليأس / المأساة الذي ينتج عن الاعتراف بالفشل قالوا إنه سيعود ومن هنا ارتباط فكرة «الرجعة» بفكرة «المهدي». فالرجعة هي رجعة المهدي لتحقيق ما لم يستطع قبل تحقيقه. أنه عندما سقط لم يمّت وانما «غاب» وسيرجع. وفكرة «الرجعة» هذه فكرة تراثية يهودية كذلك فقد زعم اليهود أن النبي اختوخ رفع حيا إلى السماء وأن اليأس رفع كذلك، وأنه سيعود ليملا الأرض عدلاً. وقد رأينا قبل كيف أن عبد الله بن سبأ قد امتنع من تصديق خبر وفاة علي بن أبي طالب وقال أنه سيعود ليسوق العرب بعصاه (الفصل السادس، الفقرة ٤).

(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلفون، القنمة، تحقيق علي عبد الواحد وآل، ٤ ج (القاهرة

لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٧٢٥ وما بعدها

(٤٧) الخافظ، الجلاء، ص ١٠٦ - ١٠٧

(٤٨) الكتاب المقدس، سفر أشعياء، الأصحاح ١١

(٤٩) ص ٦٦، المرجع، الأصحاح ٦٦

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٠ يقال إن النبي (ص) اتخذ من الشعر في

بعض حرّيه

ولما كانت فكرة المهدي تقوم على الرجعة فإن الرجعة هي رجعة «الغائب»، وهو قد يكون في عه في الرمان كالسبح للخطر وقد يكون عائداً غيبة مكانية فقط وقد وطف المحار لعه هذا المعنى الأخير، فوصف ابن الحنفية بأنه غائب. غائب عن الكوفة، وهو في المدينة أو في مكة وقد جاء المحتر ليسوب عنه «أميراً ووزيراً» ليمهد لرجعه. فهو يعمل باسمه ويسطر باسمه، وإذا كنا لا نستطيع الجرم بأن فكره «الإمام الصامت» و«الإمام الباطن» كانت قد ظهرت في هذا الوقت للمكر فإن وصية المحتر بالنسبة لابن الحنفية كانت وصية لإمام الباطن بالنسبة للإمام الصامت محمد بن الحنفية «صامت» لا ينكلم إلا رمزاً، كي فعل حينها راره الوفد الكوفي الذي أراد أن يتأكد من دعوى المحتر الباطنة

وإذا كان عياض محمد بن الحنفية قد فتح المجال أمام المحتر لتوظيف فكرة المهدي وفكرة الرجعة فإن فشل حركته سيجعل توظيف الفكرتين معاً أكثر ضرورة للـ «المراع» أما عندما مات ابن الحنفية فالحاجة إلى الفكرتين صارت أشد وأقوى وسيكون المطلق هو عدم الاعتناء بوفاته وكما نص القرآن على أن المسيح لم يقتله اليهود «ولكن شبه لهم» وكما ادعى عبد الله بن سبأ أن علياً لم يموت وأنه سيرجع فكذلك حصل اتباع ابن الحنفية ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع فكرة المهدي والرجعة كما وظهرها اتباع محمد بن الحنفية بعد وفاته لئلا يرى إلى أي مدى يرفض الناس التحلي عن رموزهم إن فكرة «المهدي» ليست فكرة دينية وإنما هي وسيلة لرفض الجريمة والاضطراب، وسيلة للتمسك بالأمل إن الضعفاء ويسطاء الناس يربطون مطامعهم وأمالهم بأشخاص، بـ «رموز» والتمسك بالأمل والرجاء في التحصن من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز معاد. «ابن الحنفية» سيهود، لا لأنه يحمل هذا الاسم، ولا لأنه ابن علي... بل لأنه قد غدا «مرأ». إن حركة المحتر التي فتحت باب الأمل للمساوي و«الضعفاء من العرب»، وهم في الحملة من قبائل بجيلة وخنثم وكعدة وعجل وربي عبد القيس، هذه القبائل الضعيفة التي كانت ترى في بني أمية، وبالنسبة في قريش، طاعة مستبدين وملوكاً جبارة والتي نعى فيها المحتر، بدافع من مطامع الشخصية مع، وبكر نتيجة واحدة، نعى فيها الأمل في التحرر على يد متفد، مهدي، سيأتي إن هذه القبائل التي لم تستطع أن تحارب بقوة السلاح حاربت بقوة «الرمز» بقوة الميثولوجيا، وتوظيف كل ما يساعد على التمسك به من أفكار وأطروحات سواء كان مصدرها يهودياً أو هرماً أو وثناً، لا فرق، فالظلم واحد في جميع الأزمان، والأمل في الخلاص واحد في جميع العصور إن العلو وميثولوجيا الإمارة مطوراً اليه من هذه الساحة يقدمان نموذجاً ساعداً عن عبء لضعفاء على صعيد محياهم الاحتشائي - الديني وإصرارهم على رفض السقوط النهائي، إنها «اللاعقلانية» التي يواجه بها الضعفاء المهزومون عقلانية الأقوياء المتصرين في كل زمان

عندما توفي محمد بن الحنفية سنة ٨١هـ كانت جماعات من الشيعة قد بدأت في التحلق حول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف «بالباقر»، معترضة بموت ابن الحنفية مؤكداً أن الباقر قد تولى بنفسه كنه ودعه وأن ابن الحنفية قد كتب له وصيته. هـ هـت جماعات أخرى من الكيسانية التي بقيت مغلصة لثراث كسان والمحرار لرد هذا المهرم

فقالوا إن محمد بن الحنفية لم يمت وإنما شبه للناس، وشبه لحفيد أخيه الباقر الذي يرغم إليه دمه. وكما يحدث دائماً في مثل هذه السجالات فإن كل دعوى يقول بها أحد الخصمين تدفع الخصم الآخر إلى القول بدعوى جديدة مضادة. وهكذا فعندما قال أتباع محمد بن الحنفية أنه لم يمت وأنه إنما شبه للناس لجأ منافسوه من الشيعة الحسينية الذين كان الباقر يومئذ على رأسهم إلى طرح أهمية ابن الحنفية للإمامة فقالوا إن الإمامة لم تكن له فهي في أولاد علي من طائفة فقط، أي إما في الحسن والحسين وذريتهما لا غير. وقد واجهوا بهذا الطرح «النجدي» بسألة الإمامة لدعواه أبي هاشم الوصية من أبيه ابن الحنفية. ولمواجهه هذا النفي النجدي للإمامة ابن الحنفية قلل أثنائه بأطروحة مصالحة فحولها أن محمد بن الحنفية هو المهدي وهو وحده وصي علي بن أبي طالب وليس لأحد من أهل بيته أن يجالسه ولا يخرج من أمانته ولا ينهر سبه إلا بإذنه. وإنما خرج الحسن بن علي إلى مطوية محاربا له بإذن محمد وولده وصالح بإذنه. وإن الحسين أتى مخرج لقتال يزيد بإذنه ولو خرجا بغير إذنه خلعا وصلا، وإن من خالف محمد بن الحنفية كفر مشرك وإن محمد استعمل المختارين أبي عبيد^(٥١). ليس هذا وحسب بل لقد قالوا بأطروحة أكثر «نجدية» فادعوا أن محمد بن الحنفية لم يكن يستمد الإمامة من علي بن أبي طالب أبيه، بل إن الله هو الذي عينه إماماً منذ القدم ليكون أمر بني هاشم على يديه. وليؤكدوا هذه الأطروحة روي حديثاً ينسب فيه النبي (ص) بولادة محمد بن الحنفية فقالوا إن النبي هو الذي سباه «المهدي» قبل أن يولد فتبعه علي في ذلك وسبه بالإسم نفسه حين ولد. وأكثر من ذلك ادعوا أن النبي أخبر بأن محمد بن الحنفية لن يموت وأنه سيبقى فقط ثم يعود. والنتيجة التي خلصوا إليها من هذه المدهالوى أنه لا يجوز أن يكون مهديك: مهدي أيام محمد بن الحنفية يوم كان «حاضراً» بين الناس، ومهدي بعد ذلك. بل إن المهدي واحد، لا يموت وإنما هو خائب، وهو ابن الحنفية^(٥٢).

محمد بن الحنفية هو وحده «المهدي»، وهو «خائب» سيعود. ولكن، أين هو الآن؟ أجاب أتباعه بأنه «حي» لم يمت وأنه منهم بجبال رضوى بين مكة والمدينة تغلوه الأرام، تغلوه عليه وتروح، يشرب من ألبانها ويأكل من لحومها [وفي رواية أخرى «منته حين من الماء ومن من العسل يأخذ منها رزقه»] ومن يمه أسد ومن يسار أسد يحفظانه إلى أن يخرجوه ويحييه ونفله^(٥٣). واشتهر بهذه المقالة أبو كرب الضمير وأصحابه (الكرية) والشاعران كثير عزة والسيد الحميري. وكان ابن سبأ قال بمثل هذا بالنسبة لعلي بن أبي طالب، فقد ذكروا أنه قال عندما أخبروه باغتيال علي. هو الله لينس في مسجد الكوفة حين تبيض إحدى عسلأ والأخرى سناً ويخترق منها شجرة وهذه أيضاً فكرة يهودية الأصل^(٥٤).

(٥١) التوبتي، فرق الشيعة، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٢) القاضي، الكشافة في التاريخ والأص، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

(٥٣) التوبتي، ص الرجوع، ص ١٢٧، البغلي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧، والأشعري، مقالات

الاسلاميين، ج ١، ص ٩٢.

(٥٤) أبو الخضر ظافر بن محمد الأسمراني، التبصير في الدين (القلعة: [د.ن.]، ١٩٤٠)، ص ٨٥.

هذا وتذكر رداد القاضي خلافاً عن المشرق فيدل على أن الفكرة يهودية الأصل وأن اليهود قالوا عن المسيح

«وكون عتقه ليس وإقامه في غيبه» انظر: رداد القاضي، الكشافة في التاريخ والأص، ص ١٧٩.

ويبدو أن خصومهم من الحسينيين أو غيرهم انتقدوا محمد بن الحنفية لكونه تعامل مع يزيد بن معاوية المسؤول عن قتل الحسين وأنه بايع عبد الملك بن مروان وقتل منه العطاء والمدايا. مرد أصحاب ابن الحنفية بإضفاء معنى جديد على عيته فقالوا: إن عيته عن عبود الناس هي عقوبة له على الذنوب التي اقترعها بذلعه إلى يزيد وإلى عبد الملك بن مروان هاربا من ابن الزبير. وإذن فعيته هي من أجل التكفير عن هذه الذنوب وهي موقفه^(٥٥). وهذا لا يحيط من قيمته بل إن هذا الغياب يرفعه إلى درجة الأنبياء. فعقاب الله له هو على سبيل عقوبة الأنبياء والمرسلين فقد عاقب الله آدم بإخراجه من الجنة وعاقب يونس ذا النون فلدغه به في بطن سمكة^(٥٦)، ولقد كان محمد بن الحنفية يعرف أن عيته هي وعقوبة من الله لشككه من سلطانة في نفسه لكونه دكس إلى عبد الملك بن مروان الجبار وبعته له^(٥٧).

وهذا النوع من العقوبة - عقوبة التوبة - التي نالت محمد بن الحنفية مال أصحابه هم أيضا نصيبهم منها، وذلك أن عيته تركتهم بدون إمام فهم كسي إسرائيل في التيه قالوا: والناس اليوم في التيه يدخلون بها يخرجون منه، ويخرجون بها يدخلون فيه لا يعرفون حجة من غيرة ولا حقا من شبهة ولا يقينا من حيرة، حتى يبعث الله الإمام العالم، الكافي بأبي القاسم، على رغم الرعام، والدمر المتصاعق، فيملك الأرض جميعا ويقطعها في جملة قطعا^(٥٨).

ويحتفل خيال شعراء الكيسانية بعودة محمد بن الحنفية وبما سيجده للضعفاء من حقوق وما سينال الجبابرة الطفلة على يده من عقاب، احتضالا غنيا بالمعاني والدلالات. وهكذا نابن الحنفية سيخرج في مكة وسيحيط به صحابته والفر الأبرار من أهل البيت وسيتقدمهم وهو على فرسه يقود خيلهم الطاهرة لو هو سيخرج من محبسه بجبل روضي ويسر إلى البيت الحرام أو البلد الأمين، الأسد أمامه والسر وراءه، والملائكة الذين كانوا يؤمنونه في عيته يسرون معه على يمينه، أما شيعته التي بقيت تنتظره فتسير على يساره. رجال يعيشهم الله من قبورهم أشداء أقوياء كالأسود، فيسيرون معه ويباعونه عند الحجر الأسود وعندهم كعدو أهل بدر، توافهم الملائكة الذين أمانوا أهل بدر في حربه مع قريش، فيسير بهم يتقدم الجميع فيملك هذا البلد الأمين. وسيكون خروجه شيئا بحروج حمير على رأس الملائكة يوم بدر إلا أنه يريد عليه فقد روي أن حمير خرج في بدر بمفرده أخذا بعنان فرسه. أم ابن الحنفية فهو سيخرج مثله على فرسه ولكن ستقدمه أمطار وابلّة وعواصف شديدة حاملا رايته المعبرة وسيمه اللامع كالبرق، المصنوع من شق صاعقة، لم يسبق للناس أن رأوا مثله، قد سحر الله فيه ما كان قد سحره في عصا موسى، سيف سيظمس عين الشمس ويكورف، وحدث قوله تعالى ﴿ وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴾. ويصعد ابن الحنفية إلى السماء، كالملاك، حيرا جميع

(٥٥) الحنلي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧ - ٢٨

(٥٦) القمي الأشعري، اللغات والفرق، ص ٢٢

(٥٧) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد القاسمي، المنى في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: الدار المصرية

للتأليف والترجمة، [د.ت.]]، ج ٢٠، ص ١٧٧

(٥٨) القمي الأشعري، نفس المرجع، ص ٢٢

أهل الأرض وأهل السماء ما عدا ابليس، ثم مرل إلى الأرض فملكها وعدل فيها، كما فعل سليمان بن داود وكما فعل ذو القرنين من قبل. وسيستقم من الأمور انتقالاً شديداً، سيهزم عليهم عاصمتهم ويزيلها من الوجود وتفرق الصرة وتلاعبها الحجاج، وسيقتل ينتقم من بني أمية وحتى مرل في حق الأرض إلى الله الأسود والجو الأزرق فيصبح به صانع يجمع الثقلين: عد شعيب وامشعيب. وعند ذلك يكف عن الانتقام ويعود إلى البلد الأمين كما خرج عنه. عند ذلك يخصص الأرض ويعتني الناس ويتركون التجارة والإدخال ويعشون في سلام ووثاق ومروءة المصنوع ونحوه في حجر واحد وعشر واحد، مثلما جاء في نبوة أشعيا في النوراء. وما أن السلام لا يتحقق مع الفجر ولا يدوم مع الحاجة فسيعمل محمد بن الحنفية على تحقيق العدل الاجتماعي وسيصنف المظلوم من الظالم ويقطع الأرض أصحابه قطعاً ويورع الأعداء^(٥٩).

تلك هي قصة، بل ملحمة، رجعة المهدي محمد بن الحنفية، وهي نصيحة لذلك لاختراق بل «القطرة» الذي أصاب الآمال التي يعتنقها حركة المختار في الموالى والضعفاء من العرب. وهي ملحمة ستظل حية في الخيال الشعبي وستعيد لها جواهر الشيعة الأثني عشرية بعد غيبة إمامها الثاني عشر.

- ٦ -

ذكرنا قبل أن المختار كان قد اتصل بملي من الحسين بن أبي طالب قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية وأنه عرض عليه أن يعمل باسمه، فرفض واعتزل السياسة وانصرف إلى العلم والعبادة، كما تجمع على ذلك مختلف المصادر. وقد لقب بسبب ذلك باللقاب تبرز هذا الجانب من شخصيته منها «السجاد» و«صاحب الثعالب» (أثار السجود في الركبتين والخبيثة) وغلب عليه لقب «زين العابدين»، وقد كان له ولدان أحدهما محمد وقد لقب بـ «الباقر» والآخر زيد. وقد سلكا غير مسلك أبيهما إذ انخرطا في السياسة واتشعلا بقضية الإمامة. ومع أن زيدا كان أصغر من أخيه الباقر ولم يخرط في السياسة إلا في مرحلة لاحقة فبب بعض البدء به لأن وجهة نظره في الإمامة تختلف تماماً. لقد كان تلميذاً لواصل من عطاء أبرر الشخصيات التي أرمست دهائم العقلانية المعتزلية فتأثر به، فجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاي واقعي - في إطار الشيعة - بعيدة تماماً عن الميثولوجيات. ذلك أنه بالرغم من كونه حصر الإمامة في ذرية فاطمة فإنه لم يحصرها لا في ذرية الحسن ولا في ذرية الحسين بل جعلها من حق «كل فاطمي عالم شجاع سخي مخرج» يطالب بها. وهكذا جعل «الخروج»، أي الثورة، شرطاً في استحقاق الإمامة وانفضاً بذلك مبدأ «التعية» الذي عمل به محمد بن الحنفية حينما برك المختار يعمل باسمه دون أن يتبنى حركته صراحة كما عمل به الباقر أخوه وكمره تكريساً.

(٥٩) القاسي، الكيفية في التاريخ والأدب، ص ١٨٧ - ١٩٢، تلخيصاً لقصائد كثير مرة والسيد

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان يرى أنه إذا كان جده علي بن أبي طالب أفضل الصحابة فإن إمام الخلافة إلى أبي بكر كان لمصلحة. همرش لم تكن لتصل علماً وهو الذي مل عنداً كبيراً من رجالها في عرواب النبي (ص) علاوة على شلته وصلابته. ولذلك احتار الصحابة من كان يوصف باللين وتعبله قريش وهو أبو بكر. وهكذا قال زيد بمطرية جوار إمامه المفصول، وهو ما أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، فاعترف بصلحه إمامه أبي بكر وعمر ولم ينترأ منها. وعندما حرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي ومن هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرأون من أبي بكر وعمر ويطلبون فيها ما هم عن ذلك فعصوا ونصرفوا عنه، فرفضوه فسموا «رافضة» رفضوا ريداً ومن ورائه أبا بكر وعمر وعثمان فالرافضة إذن هم الذين لا يعترفون بحلقة هؤلاء الثلاثة ويقولون إن الإمامة بعد النبي كانت من حق علي وحده. وهذا رأي جميع الشيعة ما عدا الريدية. وقد حرج زيد عن الأمويين فهرمه يوسف بن عمر الثقفي عندما «رفضه» جل أصحابه، فقاتل مع من بقي معه حتى قتل. وبما أن ريداً قد جعل الإمامة كلها لكل من يخرج ويثور من أهلها سو، من ذرية الحسين أو ذرية الحسن فقد فتح بذلك لوزلاء - أي ذرية الحسن - باب المطالبة به، فقاموا بعملون من أهلها وقد حرج منهم عدد من أئمتهم، فكانوا يصعدون مع الريدية مع أنهم من أبناء الحسن. فالسببة هنا إلى زيد ليست على مستوى السبب بل على مستوى «ذهب»^(٦٠)

هذا عن زيد والزيدية. أما آخرون الماقر بعد كان يرى رأياً آخر. كان يحصر الإمامة في ذرية جده الحسين وبالتالي فهو الإمام بعد أبيه. ولكن لم يكن يرى الخروج شرطاً في الإمامة بل قال «التقية» والتزم بها. والتقية كما مارسها الماقر وأبوه جعفر الصادق لم تكن تعني صرف النظر عن الإمامة بل كانت تعني فقط ترك «الخروج» إلى أن يتم الاستعداد وتحسين الفرصة والاستعداد لا يقوم به الإمام بنفسه وبكيفية علنية مباشرة - فهو في حال تقية - وبما يقوم به رجال من أصحابه يترددون عليه ويعملون باسمه. ومن هنا تلك الظاهرة التي لا بد من تمتع الانشاء إليها وهي أن العلوي إنما نشأ في محيط الأئمة المعاملين بمبدأ التقية، ابتداء من محمد بن الحنفية إلى الباقر إلى أبيه جعفر الصادق. الخ. كان الفقهاء يتكلمون باسم الإمام. وبما أنه في حال تقية فهو كالفات لا يتكلم ولا يظهر، وهذا يفسح المجال لدعائه لعلو في حقه. إن الكلام بهضمير الغائب يفسح المجال دائماً للتضخيم والعلو والادعاء. وهكذا فلربط الجمهور بالإمام الحاضر / الغائب (التقية) لا بد من تضخيم صورته، لا بد من إضفاء كل الصفات المثيرة على شخصه، الصفات التي تحرك خيال الجماهير وتبعته، مثل المعلم - الأسرار وما أشبه. وهنا كان يخرج الأئمة خصوصاً عندما يذهب العلويون معهم إلى حد ادعاء النبوة لهم أو المشاركة في الألوهية، فيضطرون إلى إعلان براءتهم من العلوة في حقهم. وإذا كانت البراءة من هذا الداعي لو ذلك تكتسي أحياناً طابعاً تكتيكياً فإنها في أحيان

(٦٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٣٦، والخلفاء، الفرق بين الفرق، ص ٢٢.

كثرة كانت نعيم عن موقف حقيقي وحيتظ، تحدث قطيعه بين الإمام والداعي له المعالي في حقه فيكون رد فعل هذا الأخير الاستقلال بنفسه وادعاء النبوة أو الوصية... إلخ. وإذا كان من الممكن للنظر إلى هذا السلوك على أنه يكشف عن طموح سياسي لدى العللاء فإنه من الممكن النظر إليه أيضاً بوصفه سلوكاً مضطراً إليه صاحبه اضطراراً - وعليها أن تتصور داعية يدعو إلى إمام وسائل في شخصه لاجتلاب الأتباع، وإذا بالإمام سرّاً منه - فهذا سيعمل هذا الداعي؟ إن الهروب إلى الامام في مثل هذه الحال هو الحل الوحيد الممكن

كان للميرة بن سعيد البجلي، صولي لقبيلة بحيلة، من هذا الصنف من العللاء؛ كان يعمل باسم محمد بن علي بن الحسين الباقر وكان يتحرك في وسط انتشرت فيه ايدولوجيا لعلوم زمن المختار، فكان لا يد من ممارسة العلولكس الأنصار، وقد فعل - لقد عاد في علي وآل البيت وأراد أن يكرر «تجربة» المختار فذهب إلى الباقر وقال له: «أفردتك تعلم العيب حتى أجبي لك المراق» فبهه وطرده فذهب إلى ابنة جعفر الصادق فقال له مثل ذلك: «بهه وطرده هو أيضاً» - فكان رد فعله أن ادعى الأمر لنفسه فقال انه الإمام إلى أن يظهر «المهدي» أي محمد بن عبد الله بن الحسن بن أبي طالب الذي عرف فيها بعد بـ «النفس الركية»، وكان آنذاك ما يزال صغيراً. فقال الميرة لأصحابه إنه لا بد من انتظاره وهكذا أخرج الإمامة من سبل الحسين (الباقر والصادق) إلى سبل الحسن وادعى المهديّة لشاب صغير. - وإلى أن يكرر ويخرج للمطالبة تكون الإمامة فيه هو، أعني الميرة - وربما كان هذا بما شجع والد هـ. لشاب «مهدي» المنتظره على الدعاية لابنه، ويبدو أنه تعاقد هو وابنه مع الميرة وأصحابه على ذلك. وقد أخرج محمد النص الركية، بالمعمل، ولكن فشل وقتل سنة ١٤٥ هـ رمس لعباسيين

وإضافة إلى هذا التحول الذي ارتبط باسم الميرة البجلي، تحول الإمامة من ذرية الحسين إلى ذرية الحسن، ارتبط اسمه بتحول آخر لا يقل أهمية - لقد دشّن مرحلة جديدة في تاريخ ميثولوجيا الإمامة. لقد ربط «هلاسفة» الكيسانية، وعلى رأسهم بيان بن سمعان، ربطوا الإمامة، كما رأينا، بروح الإله فقالوا إن هذه الروح التي أودعها الله في آدم قد انتقلت إلى الأنبياء ومنهم إلى الأئمة، وكان ذلك تدشّياً لـ «فلسفة النبوة» التي سيطورها مطرو الشيعة الإمامية ابتداء من جعفر الصادق. أما للميرة فقد ذهب إلى أبعد من ذلك فربط قضية الإمامة بقصة «الخلق» الهرمسية الأصل فقال: «إن الله كان وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فظهر ذلك الاسم ووقع على رأسه تاجاً»^{١١١}، وادّعى أن ذلك الاسم الأعظم هو المقصود في قوله تعالى «سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى» ثم كتب برصمه على كفه أعمال العباد. ولما اطلع على المعاصي غضب منها فغرق، فاجتمع من عرفه

(٦١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ١، ص ٢٣٠ - ٢٣٦.

(٦٢) لنذكر هنا أن اسم ذي الخلصة إله سجية كان تمثالاً على دله ناهج (الفصل ٦، الفقرة ٣)

مجرد أن أحدهما مالح مظلم والآخر نير صلب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليلاً حده مطاراً، فافتزع عبي ظله فخلق منهم الشمس والقمر، وأبقى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله عيري. ثم خلق الخلق من البحرين فخلق المؤمنين (= الشيعة) من البحر العذب وخلق الكفار من البحر المظلم، وخلق ظلال الناس (قبل أجسادهم) فكان أول ما خلق منها ظل محمد (ص)، وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ مَا نَأْتِيهِ بِالْهَيْدِ﴾ (٣٤ - ٨١) ثم خلق ظل علي بن أبي طالب قبل خلق ظلال الكل، ثم أرسل محمدًا إلى الناس كافة وهو ظل، ثم عرّض على السماوات الأمانة وهي أن يمين علي بن أبي طالب ويحميته من ظلاله فأبين، فعرضها على الأرض والحيال فأبين، ثم على الناس كنهم فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل بصرة علي وحميته من أعدائه (= دافع عمر عن المهاجرين في سقيفة بني ساعدة) وأن يقدّمه في الدنيا ويصم له أن يعينه شريطة أن يجعل الخلافة له من بعده فقبل منه ذلك (= عمر ياتر إلى مبايعة أبي بكر في السقيفة، ثم أوصى أبو بكر لعمر) وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب ٧٢) وزعم أنه نزل في حق أبي بكر وعمر قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الْفَيْصِلِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ﴾ (الحشر ١٦). وتنسب إليه كتب الفرق أنه كان يزعم «بأن الأرض نشأت من النور فيرجعون إلى الله» بمعنى أن البعث والقيامة سيكونان في الدنيا نفسها، كما تنسب إليه قوله إن الله تعالى صورة وجسم وأعضاؤه على مثال حروف الهجاء وأن صورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور كذلك، وله قلب تنبع منه الحكمة ويقال إن المغيرة ادعى النبوة بدوره وأحل المحرمات^(١٢) وكان قد خرج في الكوفة في جماعة كانوا يدعون بـ «الوصفاء» فاستجاب به خلق كثير. فاعتضله خالد بن عبد الله القسري، عامل هشام بن عبد الملك على العراق فقتله هو وجماعة من أصحابه^(١٣) أما أتباعه فقد بقوا ينتظرون خروج المهدي محمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية حتى خرج صخرجوا معه.

ومن المغيرة البجلي تنتقل إلى أبي منصور العجلي كان المغيرة كما قلنا من بجيله، وبالنسبة ينتمي إلى الهرمسية البنية التي داخلتها عناصر من اليهودية، كما رأينا مع ابن حرب الكندي فيلسوف الكيسانية. أما أبو منصور فهو من قبيلة عجل أحد بطون قبيلة عبد القيس التي كانت هي الأخرى وسطاً لتيارات هرمية تأثرت بالنصرانية كما أوردنا ذلك في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) وسيظهر أثر ذلك في أطروحاته كان أبو منصور العجلي يسكن الكوفة وعمل صلة بدار ليل الناعطية مركز العمالة كما كانت له علاقات مع محمد السافر وكان من المقربين إليه وعندما توفي هذا الأخير اختلف أبو منصور مع نجله جعفر الصادق

(١٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٩ وما بعدها وص ١٨٩ التهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٦، والبغلي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩
(١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ١٧٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٢٣٠

فسلك من المسلوك الذي سلكه المنيعة بن سعيد البجلي، فدعي النبوة وقال إن آل محمد هم السماء وأن الشيعة هم الأرض وأنه هو الصلة بينهما، مستوحياً شخصيه للمسيح. وهكذا رجع أنه عرج به إلى السماء وأن الله مسح على رأسه وقال له: انزل وبلغ عني، فرغم أنه الكلمة وأنه الكعب الساقط من السماء الذي يشير إليه تعالى في قوله: ﴿وَأُولَئِكَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ يَقُولُوا يَسَّاتُ لَكُمُ السَّمَاءُ فَنَزَّلْنَاهَا بِمَنَاسِكٍ﴾ (الطور ٥٢/٤٤) وقال: أول ما خلق الله عيسى ثم علياً وادعى أن النبوة لا تنقطع أبداً وأن علياً كان نبياً رسولاً وكذلك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر وأن النبوة قد انتقلت إليه بعد هذا الأخير، فهو نبي ورسول. وقال إن النبوة في قریش كانت في ستة هم محمد وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وأنها ستكون في ستة من عقبه هو آخرهم سيكون هو «القائم» (= المهدي). وادعى أن الله بعث محمداً بالنبوة وبعثه هو بالتبديل. ومن تأويلاته زعمه أن الجنة رجل أمرها الله بمولاته وهو امام الوقت، وأن النار رجل أمرنا الله بمولاته وهو خصم الإمام وادعى أن المحرمات كلها أسماء رجال حرم الله ولايتهم وأن القمارض أسماء رجال نجس ولايتهم. أما المأكولات والمشروبات طيس شيء منها حرام وقد تأول في ذلك قوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ إِمَّا يَمْشُوا﴾ (البقرة ١٩٣/٥). وأعلن أبو منصور «الجهاد الحفي» أي اغتيال الخليفة، وقد فضل هو وجماعته الحنفية أسماً بـ «الحنفيين». وكانوا يحملون هراوات يخنفون بها ضحاياهم فسموا أيضاً بـ «الحشية»، وقد اتسعت صفوف الحنفيين فانضمت إليهم جماعات من بجيله أصحاح المنيعة البجلي وأخري من كندة، فاشتهرت القبائل الثلاث (هجل وبجيله وكندة) في الكوفة وبواحيها بالحنفية. وكانوا يقولون إنهم إنما لجأوا إلى تصفية خصومهم بالحنفية لأن «الخروج» واستعمال السلاح من سيوف ورمح لا يجوز إلا مع وجود الإمام، وهم كانوا في انتظاره. هذا وقد تمكن منهم يوسف بن عمر الثقفي فقتلهم وصلب أباً منصور زعيمهم سنة ١٢١هـ^{١٢١}.

وما دمتا نتحدث عن بني هجل فلنتنقل إلى شخص آخر مشهور كان له دور كبير في التاريخ الإسلامي، شخص كانت له علاقة بهذه القبيلة. ذلك أن عيسى المجلي كان صاحب أراضي وفرد قريباً من أصفهان وقد اشترى جارية، وهي حامل، من رجل فارسي فلما وضعت كان ولداً فسمه إبراهيم. نشأ هذا الولد مع أبناء المجلي ثم انتقل إلى الكوفة وخدم آل المجلي وجمع لهم الأموال من مزارعهم في الكوفة وأصفهان ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم. وفي الكوفة تصرف هذا الشاب على الشيعة العلوية واشترك في حركة المنيعة بن سعيد البجلي وبيان بن سمعان. وعندما قضى خالد بن عبد الله القسري على هذه الحركة سنة ١١٩هـ كان هذا الشاب قد أخذ «فلاح» بأمر موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقى منه حكمة الشيعية العلوية^{١٢٢}. وتقول المصادر التاريخية إن صاحبنا الشاب هذا «كان على مذهب

(١٢١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٧٤ البغدادي، نفس المرجع، ص ٢٣٤، والشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٧٨.

(١٢٢) فاروق صمد، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين (بيروت - مؤسسة للطبعات، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

الكيانية في الأول واقتبس من دعائهم العلوم التي اختصوا بها وأحسن منهم أن هذه العلوم مستودعهم فيها فكان يطلب المستتر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما لئلا قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس من موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغب فيه فلا مريد عليك فبعث إليه الصادق رضي الله عنه ما أنت من رجائي ولا الرمد رجلي^(٦٧). وعلى أثر هذا اتصل الشاب ببعض الدعاة العباسيين لذين كانوا كيسانية في الأصل وعلى رأسهم سليمان بن كثير وأبو سلمة الخلال^(٦٨) وهكذا تعرف على المنظمة العباسية السرية من خلال بعض أعضائها الذين كانوا في رياره لبعض العجليين في سجن الكوفة. وكان صاحبنا يحكم هؤلاء المسجونين السياسيين. وقد رأى فيه الدعاة العباسيون كفاءة ودكاء فكتبوه إلى دعوتهم واسطحبه إبراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاة، وبذل اسمه فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم، وبذلك وضع منزلته الاجتماعية أنه إبن أبو مسلم الخراساني الذي بقي في خدمة إبراهيم الإمام يحمل رسالته إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة ١٢٨ حين أرسله إلى خراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك. وكان مما أرسله به قوله: «يا عبد الرحمان انك رجل صالح أهل البيت، احفظ وصي. انظر إلى عدا أبي من اليم والزمهم واسكن بين أظهرهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم»^(٦٩).

هذا عن أبي مسلم أما إبراهيم الإمام فهو ابن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الذي تقول عنه «الروافدية» أتباع العباسيين، ابن أبا هاشم بن محمد بن الخنيفة قد أوصى له ومسلم له أسرار الدعوة ووثائقها، وذلك في قرية الحميمة، من أراضي الشراة بالشام، وكان قد خرج إليها عندما شعر بأن الذين استضافوه في طريق عودته من دمشق حيث زار سليمان بن عبد الملك، قد دسوا له السم في الطعام، ويقال إن ذلك كان بأمر من هذا الأخير. وهكذا انتقلت الإمامة بـ «الوصية» من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الخنيفة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، من أبناء عمومته، ومنه إلى ابنه إبراهيم الذي لقب بالإمام ثم إلى أخيه أبي العباس الملقب بالسماح أول الخلفاء العباسيين، ومعلوم أن ذلك كان إثر انتصارهم التي قادها في خراسان ذلك الشاب الذي تحدثنا عنه. أبو مسلم.

ذلك هو الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر. الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الخنيفة. وعندما توطدت أركان دولتهم أهلوا من نظرية جديدة، تخلصوا بها من «الوصية» والوسطاء، ومن بني عمومتهم كذلك. الشيعة العلويين لقد صبروا عرص الحائط بـ «ميثولوجيا الإمامة» التي وظفوها، مع عناصر أخرى أثناء مرحلة الدعوة. أما وقد أصبحوا علماء بالمعمل فما حاجتهم إليها؟ إن ميثولوجيا الإمامة كانت من أسس الاحتفاظ بالأمل، كانت من أبجل تجنيد خيال الضعفاء، أما وقد أصبح العباسيون أقوياء فحاجتهم إلى نظرية جديدة تؤسس شرعية حكمهم، حكمهم هم وحدهم.

وما أسهل التماس الشرعية للحكم من الذين عندما يكون الدين مبدأً لم يمارسه

(٦٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٤.

(٦٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٢٢.

(٦٩) عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص ٩٠.

السياسة قالوا إن الإمامة بعد رسول الله (ص) كانت للعاس بن عبد المطلب، فهو عنه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم (= علي بن أبي طالب) ومن أسماء السات^(٧٠) (أساء فاطمة) أما ابن الحنفية فهو أحد الناس منها لأنه ابن العم من أم غير ست النبي. وهكذا ساقوا الخلافة من العاس الذي كان «أحق» بها إلى ابنه عبد الله إلى ابن هذا الآخر علي ثم إلى محمد ابنه ثم إلى إبراهيم بن محمد ثم إلى ابنه أبي العاس ثم إلى أبي جعفر المنصور أخيه

هذا دشت «قطيعة» مع ميثولوجيا الإمامة ليبدأ فقهاء السياسة، ولكن عدد أصحاب الدولة فقط أما المعارضة الشيعية فستبقى محصنة بأهم العناصر المكونة لميثولوجيا الإمامة: الوصية، المعلم السري، البداء، المعية، الرجعة، المهدي... وأخيراً وليس آخراً النقية ومنعمل الإمامية وغلابها كأي الخطاب الأسدي وهشام بن الحكم من جهة وميمون القداح وابن عبد الله من جهة أخرى، ستعمل الإمامية الإثني عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى على إغلاء ميثولوجيا الإمامة طابعاً «فلسفياً» بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرسية ومع أن أئمة الإثني عشرية قد تبرلوا من العلالة وأطروحاتهم منذ الباقر والمصادق كما سبق أن ذكرنا، فإن كثيراً من مروييات اتباعهم بقيت محصنة بعناصر كثيرة من ميثولوجيا الإمامة، بعد أن أضافوا إليها عناصر أخرى مثل فكرة «المعصية»؛ «عصمة الإمام». أما الاسماعيليون فقد عرفوا من «بحر» الهرسية مباشرة فأعادوا صياغة ميثولوجيا الإمامة على أساس نظرية المثل والمثول. وقد شرحنا ذلك كله في الجزءين الأول والثاني من هذا الكتاب^(٧١).

(٧٠) انظر تفصيل ذلك في رد أبي جعفر المنصور على عبد الله الرزية في: أحمد دكي، صغوت، جبهة خط العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د ت]، ج ٣، ص ٧١. انظر لاحقاً الفصل العاشر (٧١) محمد عبد الجباري. تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصل التاسع، الفقرة ٤ و ٦، ونية العقل العربي. دوله تحليلية نقدية بنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، القسم الثاني، الفصل الثالث

الفصل التاسع

حركة تنويرية

- ١ -

نقدم لنا كتب الفرق والمذاهب والحل، وهي مصادرنا الرئيسية في التاريخ للمفكر العربي، في العصر الأموي، أشلاء وشذرات من آراء وأفكار متأثرة مقطوعة الصلة ببعضها معرولة عن المنحى-السياسي الذي تنتمي إليه، إصالة إلى نصيبها بطريقة فيها كثير من التعسف داخل فرق ومذاهب لم يظهر معظمها إلا في مرحلة العصر العباسي وإذا كانت هذه المؤلفات قد احتفظت لنا بأخبار ومفقطات تكاد تكون كافية لإعادة بناء فكر والحالة، نظراً لكونها تدور كلها حول محور واحد هو الإمامة، كما رأينا في الفصل السابق، فإن ما تقدمه لنا هذه المؤلفات عن المتكلمين الأوائل الذين عرهم العصر الأموي هو من النشت والاحتزال إلى درجة يستحيل معها، إن أحدهما كما هو، إعادة بناء بالصورة التي تحمل منه آراء ومظريات تحمل مضامين قابلة للتبرير.

والضابط الذي اعتمده مؤرخو الفرق في تصنيفاتهم هو الحديث المسود إلى النبي (ص) والذي ترويه كل فرقة بالصيغة التي تحمل منها والفرقة الساحة. المؤلفات السية تورد على الصيغة التالية. «فترفت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وسبقني أمي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النظر إلا واحدة قالوا من هي يا رسول الله؟ قال ما أنا عليه وأصحابي»^(١) وواضح أنه من السهل جدا صرف مصصون هذه الصيغة بصورة تجعل «الفرقة الناجية» هم أهل السنة. أما المعتزلة فتذكر هذا الحديث، على لسان ابن المرتضى، بالصيغة التالية - «سبقني أمي إلى سبع وسبعين فرقة لتفلسفها وأتبعها الفتنة المعتزلة»^(٢)، هذا بينما يورد

(١) عبد القاهر بن طاهر الطحاوي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٤٠.

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، اللثة والأمل، ص ١١.

مصدر خارجي الحديث المذكور يصحبه فجعل الفرقة الساجية هي الخوارج بالذات^(٢)

وهكذا، وسواء تعلّق الأمر بمؤرخ من أهل السنة أو من الفرق الأخرى، فإن المؤلف في «الفرق» يتحدث دوماً من داخل فرقة التي يصورها وحندها الفرقة الساجية، والتبعية التي ترتب عن ذلك هي أن المؤلف ينظر إلى فرقة كفره واحدة، لأن الساجية واحدة، سواء يعبر في مزيق وتقسيم الفرق الأخرى ليصل بها إلى الاثنى والسبعين التي يعتبرها كلها «صالة» وبأن أن المؤلفين في الفرق قد تفصل بينهم عشرات السنين بل عصور بأكملها، ولما كانت الفرق تتغير من عصر إلى آخر، بعضها ينتشر، وبعضها يشعب، بينما تظهر فرق جديدة، فإن لائحة الفرق متحولة حتماً من مؤلف لآخر. كل مؤلف يفرق الفرق التي ظهرت حتى عصره إلى ثلاث وسبعين فرقة: المؤلف المتقدم رتباً يضطر إلى الامعان في التفريق ليصل إلى الرقم ٧٣، بينما يضطر المتأخر عنه، وقد ظهرت بينهما فرق جديدة إلى الماء بعض الفرق أو دمج بعضها في بعض حتى لا يتجاوز الرقم ٧٣

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن هؤلاء المؤلفين، بما أنهم معرطون في الصراع بين فرقهم والفرق الأخرى فإنهم يصنفون فرق الماضي انطلاقاً من هذا الصراع نفسه فيحصون إلى نفس التصنيف وذات المقاييس التي تعتمد عليها فرقهم في «الحاصرة»، حاصرهم هم. ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ امبريالية ايديولوجية ومعرفية: يصف فرق الماضي بنسب المنحوت الايديولوجية التي يصف بها الفرق الأخرى في الحاصرة، ويقرأ الفرق الماضية بواسطة الفرق الحاصرة فنسب إلى تلك نفس المستوى من «المعرفة» الذي يكون لديه. وهكذا يصبح الحديث عن الفرق و«التاريخ» للفرق عمومياً محكوماً بأحر مرحلة من مراحل تطورها، ومن المؤلف فالفرقة تعامل كفرقة منذ أن ظهرت وإذا ظهر في مرحلة ما من مراحل تاريخها شخص يقول برأي جديد فإنه يصف فرقة وحده وباختصار فتاريخ الفرق لا يجزى، الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغي الرمضان والتطور كذلك، حيث يبيد، من الناحية الايديولوجية إلى «لا تاريخ».

لنصف أخيراً جانباً آخر يكشف عن لا تاريخية «تاريخ» الفرق. بتعلق الأمر هذه المرة بإهمال مؤلفي الفرق للمضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق. وإذا عرّفنا أن الفرق في الأصل أحزاب سياسية، تملّص السياسة في الدين، على صعيد المضمون كما على صعيد اللغة والمصطلح (المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني)، أدركنا مدى التغيّر الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن «تاريخ الفرق».

من الملاحظات السابقة مخرج بتيجة منهجية مضاعفة. فمن جهة يجب التمسك من السلطة التي يقرصها المؤلف في الفرق على قارته، بواسطة تصنيفاته وتؤيلاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل «صاحب مقالة» على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه

(٢) أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدى القاهاني، الكشف والبيان، قلمه منه في الفرق الإسلامية نشرها محمد بن عبد الجليل (موسى مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ١٠٧

بالخطاب وعندما تتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحراراً سياسية خضعة
 فإن العراة السياسية الصريحة تفرض عليها عرضاً. ولما كان خصم الفرق في هذا العصر هو
 أساساً لدولة الأموية نفسها، فإن استحصار الأيديولوجيا التي تنتها هذه الدولة وعمل على
 ترويحها وبكرسها أمر ضروري لهمم أيديولوجيا خصومها أصحاب الفرق. وإذا كانت
 مسأله «لعنوه» - أو الحر والاختيار - هي المسألة الكلامية الأولى في العصر الأموي، فإن
 ذلك لم يكن صدفة بل لأن الأمويين اتخذوا من الحر أيديولوجيا لهم، كما يتبين في فصل سابق
 (المفصل السابع، الفقرة ٧) وإذا فرض أيديولوجيا الدولة الأموية شرط ضروري
 للوقوف على المضمون السياسي لمقالات أصحاب الفرق في هذا العصر، خصوصاً منها
 مقالات أولئك الذين قادوا حركة تنويرية حقيقية في هذا العصر، حركة كان لها أكبر الأثر في
 نهوض المدح الفكري الأيديولوجي الضروري لنجاح الثورة العباسية، كما سري

- ٢ -

سبق أن يتبين في فصل سابق (المفصل السابع، الفقرة ٧) كيف أن معاوية قد عمد إلى
 تحرير خروجه إلى قتال علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء الله وقدره فقد خطب في جموع
 جيشه بصفتين قائلاً: «وقد كان فيما قضاه الله من سائر القادير إلى هذه البعثة من الأرض دلفت بيتنا وبين
 أهل العراق، فمن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتلوا، ولكن الله يفعل ما
 يريد﴾^(١). وكان معاوية قد خطب قبل ذلك في أهل الشام يستحثهم على الذهاب لقتال علي
 وأهل العراق ضارباً هذه المرة على وتر من أوتار الأيديولوجية الجبرية، وتر «الفيلة» الذي
 يتخذ هذه المرة شكل العصبية للإقليم ومقدساته. قال: «والحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام
 أركاناً. يتوقف نفسه في الأرض المقدسة (مطير/ الشام) التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده،
 فأحلهم أرض الشام، ورعيهم لما سبق في مكسب علمه من طاعتهم ومانعتهم خلفاءه ثم جعلهم
 هذه الأمة نظاماً يردع الله بهم التاكثرون ويجمع بهم الفضة للزينة، ثم يعمد إلى التماس الشرعية
 لخروجه بتصويب نفسه ولي أمر عثمان في المطالبة بدمه»^(٢).

ليس هذا وحسب بل قد كرس معاوية أيديولوجية الحر والامتثال بدعائه أن الماصي
 خير من الخاضر والخاصر خير من المستقبل. قال في خطبة له في أهل المدينة: «وتقبلوا بما بينا،
 فإن ما وراءنا [«ما بيني وبيننا»] شر لكم، وإن معروف زماننا هذا منكر زمان قد مضى، ومنكر زماننا معروف
 زمان لم يأت»^(٣). لقد دشن معاوية القول في الأيديولوجيا الجبرية الأموية وسيعمل ولائه
 والخلفاء الأمويون من بعده على تكرسها تكرساً. خطب زياد ابن أبيه في أهل الحيرة عندما
 قلعها عاملاً عليها لمعاوية خطبه «البراءة للمروقة، وكان مما جاء فيها قوله: وأيا الناس إنا

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٤٩٧

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٨

(٣) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد القريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ج ٨، ص ٣ (القاهرة: المكتبة

التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧

أصبحنا لكم مسلمة وصنم فكتة، نسوسكم سلطان الله الذي أعطانا، ونزود عنكم بغيره الله الذي
 خولنا...^(٧) . وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه فقال: والحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء
 أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع...^(٨) .

وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا النهج يكرسون الجبر تكريساً. ويعد لنا
 كتاب يزيد بن الوليد إلى الأمصار يعلن فيه عن عقد البيعة لابنيه عثمان والحكم سنة ١٢٥هـ
 نصاً نموذجياً من نصوص الأيديولوجيا الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله «المتار الإسلام ديناً
 نصه... وأعطى للسلطة ديناً...» ونسب كرامة الله في بيوته إلى محمد (ص). ثم استخلف خلفاءه
 على مناج بيوتهم... فتبع خلفاء الله على ما أودعهم الله عليه من أسر آليات واستعملهم عليه منه لا يتبرص
 لحظهم أحد إلا صرحه ولا يمارق جاعتهم أحد إلا أملاكه، ولا يستخف بولاتهم ويقيم قبضه الله عليهم أحد إلا
 أنكرهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة وتكالاً لغيره... ثم يضيف النص موطعاً آيات من القرآن
 توظفها سياسياً مكشوفاً فيذكر استخلاف الله لآدم في الأرض، ليعتبر إلى القول: «فبالخلافة
 أبى الله من أبى في الأرض من عباده وإلهها صبره وبطاعته من ولاه إلهها سعد من المصالحا ومصرها، فإن الله مر
 وجعل علم أنه لا قوم شيء ولا إصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويضي بها أمره ويكمل بها من
 مصالحه» ويواصل النص «حديث الطاعة» ليعتبر إلى القول: «ثم إن الله... هدى الأمة لأفضل
 الأمور عاقبة لما في حفظ مصالحها والتمام لفتها واجتاج كلمتها... بعد خلافته التي جعلها لهم مظلاً ولامرهم
 قواماً، وهو العهد الذي ألهم الله خلفاء توكيده والنظر للمسلمين في جسم أمرهم فيه، ليكون ضم عندهما
 يحدث [الموت] خلفائهم تكة في القصر وملجأ في الأمر... فامر هذا العهد من تمام الإسلام وكمال ما استوجب
 الله على أمته من التمس العظام وما جعل الله فيه من أجره على يديه وقضى به على لسانه لمن ولاه هذا الأمر عنده
 أفضل الآخر وعنده المسلمون أحسن الأمر... فاحمدوا الله ربكم الرؤوف بكم الصانع لكم في أموركم على
 الذي دلتم عليه من هذا العهد الذي جعل بكم سكيناً ومرولاً تطمئنون إليه... فأنتم حطرون بشكر الله فيما
 حفظ به دينكم وأمر جاعتكم...^(٩) .

ولم يكن الترويج لايديولوجيا الجبر محصوراً في خطب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى
 الكافة بل لقد تجسدت لتكريسها «وسائل الإعلام» في ذلك العصر. وقد تكفي الإشارة
 هنا إلى الانقلاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخلمونها على ملوكهم مثل «خليفة الله في
 الأرض» و«أمين الله» و«الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الألقاب تكرر
 تكريساً على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص... الخ.

وكان طبعاً أن يحمي الأمويون في إطار حملتهم الأيديولوجية هذه إلى توظيف الحديث
 النبوي لنفس الغرض، وقد روى لهم أنصارهم أساطير ظاهرة الوضع تنص على إصابتهم
 من العقاب يوم القيامة وترفضهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث رويوه بهذه الصيغة:
 تقول الرواية: «إن جبريل إلى رسول الله (ص) فقال: يا محمد أقرئ مطوية السلام واستوص به خيراً فإنه

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٧٢.

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٥٢.

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

أمير الله على كتابه ووصيه ونعم الأمير. وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «الأمم ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية». وروجوا الحديث يقول فيه النبي: «اللهم علم معاوية الكتاب ومكن له في البلاد وفي العباد»^(١٠). وفي حديث آخر عن ابن عمر قال: «قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الجب رجل من أهل الجنة فطلع معاوية. ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية فقال رجل يا رسول الله هو هذا؟ قال نعم». وعن ابن عمر أيضاً: «قال رسول الله (ص): يا معاوية أنت مني وأنا منك لئلا يراهم من باب الجنة كهاتين»، وأشار بإصبعه الوسطى والي يمينها^(١١). هذا من جهة ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية: «إن الله تعالى إذا استرحى عبداً راحة كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات». وأخر يقول: «إن من قلم بالخلافة ثلاثة لهم لم يدخل النار» وتأسيساً على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوماً: «قد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، أكفهم من الثر وأوجب لهم الجنة وجعل أصلهم أهل الشام». وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا الخصال». واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر أربعين شيخاً شهدوا له ما حل الخلفاء حساب ولا عتاب»^(١٢).

وإذا كان العجب والاستغراب بأخذان المرء أخذاً عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كعائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتبرة، فإن هذا العجب سرعان ما يتغير عندما يطلع المرء على أحاديث أخرى تقول العكس تماماً وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. من ذلك حديث يروي عن عبد الله بن مسعود قال فيه: «قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية على عسري فاقطعوه». وفي لفظ آخر قال رسول الله (ص): «إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف». وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: «كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمي يمت يوم القيامة على غير مني، فطلع معاوية فقال: «هو هذا». وعن أبي هريرة أن النبي قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اقتلوا مال الله أولاً وعبادهم أولاً ودين الله أولاً». وفي حديث آخر: «كان رسول الله (ص) إذا ربح رأسه من الركعة الثالثة من المغرب قال: اللهم امن معاوية بن أبي سفيان وأمن عسرو بن العاص». وعن أبي هريرة قال: «قال رسول الله (ص): أول من يندب سنتي رجل من بني أمية»^(١٣).

ولا يحتاج المرء إلى التشكيك في هذه الأحاديث فهي تكذب نفسها بنفسها، ولكن الحديث عندما يروي ويذاع في الناس تكون له سلطة، ويصبح هذا الصنف لو دأب من الأحاديث إنما كانوا يرددون موظف هذه السلطة في وقتهم. إنها الحرب السياسية

(١٠) أبو القداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج ٧ في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢٢٢ - ١٢٥٠ هـ).

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الخليلي، المعتمد في أصول الدين (بيروت: مكتبة الشريعة، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥.

(١٢) جميع هذه الأحاديث وكثير غيرها أوردها ابن عساكر والبلاذري، انظر: حسين مطران، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(١٣) أبو يعلى الخليلي، نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

الأيديولوجية بواسطة الحديث ولا بد من التنبيه هنا إلى أن هذه الأحاديث التي نطعن في معاوية قد ظهرت في أوساط «أهل السنة والجماعة»، وليس شيء منها مما يسبب إلى الخوارج أو الشيعة، هؤلاء وأولئك لهم أحاديثهم الخاصة. ومن دون شك فإن ممارسة «الحرب» مع الأمويين لو ضلهم بهذا السوء من التوظيف لـ «الحديث» الذي لا يراعى به إلا ما غلبه «السياسة» بمعناها الوضع الذي يجعل الغاية تبرر الوسيلة، لا شك أن وصية مثل هذه ما كان يمكن معالجتها بواسطة المرويات والأخبار، لأن أي شيء يروى كان يجازى برواية مناقضة وبالرجوع إلى نفس السند، إن الحل الوحيد في مثل هذه الحالة هو الإحكام إلى العقل والمنطق وحدهما. وإذا أمعنا إلى «حرب الحديث» هذه، أيديولوجية الجبر الأموية وميثولوجية الإمامة أدركنا كم كانت الحاجة ماسة إلى صوت العقل، إلى منطقته وأصوله. على أن الحاجة إلى العقل والتنوير العقلي كان يعرضها تيار آخر، التيار الحامل لأيديولوجيا «التكفير»، أيديولوجيا الخوارج التي كانت تمارس سراً من «الارهاب» الديني أشد وطأة وأوغل في اللاعقلانية لا بد إذن من التعرف على أطروحات أيديولوجيا «التكفير» هذه قبل الانتقال إلى حركة التنوير التي تتمثل على مقاومة هذه التيارات كلها وطرح نفسها بديلاً عنها جميعها.

- ٣ -

لم يكن الخوارج أهل فكر ومظهر بل كانوا أصحاب «ثورة دائمة» على الحكم الأموي ولكن الثورة، مهما كانت، تحتاج دعماً إلى عطاء نظري، ولقد كان لثورة الخوارج خطوهم الأيديولوجي الخاص. لقد خرجوا في الأصل على علي بن أبي طالب عندما قبل «التحكيم» ومع أن الخوارج كانوا قد قبلوا به في أول الأمر طمأنينتهم سرعان ما انقلبوا مدعين أن «الحكم لله وحده» وأن علياً وأصحابه قد قاتلوا على الحق، وبالتالي لا يجوز لهم الشك في قضيتهم ولا تحكيم الرجال فيها. لقد اعتدوا قبول التحكيم كعراً، فأعلنوا توبتهم، واشترطوا على علي بن أبي طالب أن يعترف بالكفر بسبب قبوله التحكيم ثم أعلن توبته لكي يعودوا إلى القتال معه. فرفض علي وسجن الخوارج أنفسهم في هذا الموقف الضيق. ومن هنا نتيجتان، إحداهما عملية والأخرى نظرية. أما العملية فهي أن الخوارج الذين خرجوا على علي لأنه قبل التحكيم مع الأمويين لا يمكن أن يقبلوا في يوم من الأيام التعامل مع الأمويين بمير السيف أما النتيجة النظرية، وهي التي نبحثها هنا، فهي أنهم عندما كفروا علياً ومعاوية وأتباعها طمأنينتهم قد طرحوا للنقاش مسألة «الكفر». وبما أن «الكفر» هو نقيض «الإيمان»، فيجب تحديد معنى الإيمان كذلك، بل قل ذلك. وهكذا طرحنا مسألة «الكفر والإيمان» للنقاش وصار الاختلاف حول تحديد معناهما يتطوي ضرورة على موقف سياسي. إما مع الخوارج وإما صدهم وإما... وهذا هنا أن نتعرف على موقف الخوارج خاصة.

لقد اعتبر الخوارج حركتهم خروجاً عن «القرية الظالم أهلها»، وبالتالي فكل من بقي في صفوف علي وصفوف معاوية ولم «يخرج» فهو عندهم «كافر». ذلك ما قرروه عندما اجتمعوا في بيت عبد الله بن وهب الراسبي، أحد دعاةهم، عندما رأوا علياً بصره على

التحكيم ويبحث أما موسى الأشعري مندوباً عنه. لقد خطب فيهم عبد الله بن وهب قائلاً
 «أما بعد، فهاهنا ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمة ويؤمنون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا... أتر
 منهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فخرجوا بنا اخواتنا من هذه القرية الظلم أهلها إلى بعض كود
 الجبل أو إلى بعض هذه الدنان مكرين لهذه البدع المصلة» وبعد مناقشة انتهت بمبايعتهم عبد
 الله بن وهب فخلعه خطب فيهم هذا الأخير مرة ثانية فقال: «خرجوا بنا إلى بلدة لإعداد حكم الله
 فإنكم أهل الحرم، صرحوا وكتبوا إلى إخوانهم في البصرة ليتحققوا بهم»^(١٤) ثم دخلوا في حرب
 مع علي إلى أن اعتاله أحداهم ثم انخرطوا في «ثورة دائمة» ضد الدولة الأموية، استمررت
 مشتعلة منذ قيامها إلى سقوطها.

أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه. لقد نظروا إلى من لم يخرج
 معهم نظرة للمسلمين الأوائل إلى للمشركين العرب الذين لم يكن يفضل منهم إلا الإسلام أو
 النيب. وكان أقوى فرق الخوارج وأشدها الازرقية، أتباع سابع بن الأرق الحنفي المثنوي
 سنة ٦٠ هـ. لقد أظهر مافع «براءة من الفعلة عن القتال وإن كان (الواحد منهم) مواضعاً له جيل دين
 وأقرب من لم يهاجر إليها»^(١٥) من الخوارج أنفسهم. لقد كتب إلى من بالبصرة منهم قائلاً: «والله
 أنكم تعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، قسم المقام بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد
 سدكم الله إلى الجهاد فقل. «وقتلوا المشركين كافة» ولم يجعل لكم في التخطف عدلاً في حال من
 الأحوال... وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما يفتنون ومن كانت إقامته لعله، ثم فضل
 عليهم مع ذلك المجاهدين فقال: «لا يستوي القاصدون من المؤمنين خير لولي الضرر والمجاهدين في
 سبيل الله»^(١٦) ليس هذا وحسب بل لقد أباح الازرقية قتل أطفال مخالفيهم وكانت حجة نافع
 رئيسهم وأن مني الله بوحاً عليه السلام قال: «رب لا تقدر على الأرض من الكافرين دياراً» (= أحداً) إنك إن
 نذرهم يضلوا عبادة ولا يلدوا إلا فغراً كفاراً» فسيام بالكفر وهم أطفال وقتل أن يولدوا، فكيف كان ذلك
 في قوم روح ولا تكون لقوله في قوماً والله يقول: «أفأنتم خير من أولئك أم لكم برائة في الربير». ومؤلاً،
 كمشركي العرب لا قبل منهم جزية وليس بيننا وبينهم إلا سيف أو الإسلام»^(١٧)

ولم يقتصر الخوارج على محاسبة الناس، هذه المحاسبة الشديدة، على سلوكهم السياسي
 وموقفهم من الحرب ضد الأمويين، بل إنهم مارسوا على معاصريهم إرهاباً مريباً فجعلوا
 لنظام المراكض الدينية واجتثاث المحرمات جزءاً من الإيمان وحكموا بالتالي بالكفر. أي
 يهدار الدم - على كل من تساهل فيها. فهذا نجدة بن عامر الحنفي رئيس فرقة البجدات
 التي انشقت عن الازرقية والتي تعتبر أقل تطرفاً منهم لأنها تجود النضبة والقصود (= عدم
 الخروج في ثورة دائمة)، أقول هذا مجتفة بن عامر يحكم على مرتكبي الذنوب من مخالفيه
 بحكم، وعلى مرتكبي نفس الذنوب من أتباعه بحكم آخر، قال: «من نظر نظرة صميرة أو كذب

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٧.

(١٥) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ١ (القاهرة، مؤسسة الحلبي،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٢١.

(١٦) أبو العباس محمد بن يزيد اللرد، الكامل (القاهرة، [د.ن.])، ١٩٣٧، ج ٢، ص ١٧٩.

(١٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٨.

كلمة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك ومن رن وسرق وشرب الخمر عبر مصر عليه فهو مسلم إذا كان من موافقيه أي من رجال فرقته ويرر ذلك بقوله: «لعل الله يعدهم بدورهم في غير ما رجحهم ثم يدخلهم الجنة». ورغم أن الناس يدخلونها من خلافته^(١٨) أما عبد الله بن يحيى الإباضي، أحد زعماء الفرقة الإباضية حين خطبته في اليمن، عندما استولى عليها في أواخر أيام الدولة الأموية سنة ١٢٩هـ، خطبة تكفير، قال فيها: «من رن هو كافر، ومن سرق فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر، ومن شك في أنه كافر فهو كافر» (يعتبر الخوارج قبول علي بن أبي طالب التحكيم شكاً في كونه صاحب الحق وأنه دفع الناس إلى القتال وهو شاك، ومن هنا حكموا على الشاك بالكفر).

يتضح مما تقدم إلى أي مدى بالغ الخوارج في ربط موقعهم السياسي بالدين لقد جعلوا من التحكيم، وهو عملية سياسية، سلوكاً غلغلاً للدين بحجة أن «لا حكم إلا لله» فكفروا علياً ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه وعندما بايعوا أحد زعمائهم و«خرجوا» اعتنوا كل من لم ينضم إليهم كافراً وأصبح الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من الأمويين، إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسوية استيلائهم على السلطة بالقوة... إلخ وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم، فكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل من جانب جميع أولئك الذين كان لهم رأي سياسي آخر هو رفض هذا التصنيف الثاني. إسا... وإما والبحث عن موقف ثالث قوامه قيمة ثالثة توضع بين الكفر والإيمان. وهكذا صار تحديد مفهوم «الإيمان» ضرورياً، هل هو مجرد الاعتراف بما جاء به الرسول من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أم أنه يتطلب إلى جانب ذلك تنميد جميع الأوامر الشرعية من إتيان الفرائض واجتناب المحرمات. وبعبارة أخرى هل الإيمان هو القول فقط أم هو القول والعمل معاً. لقد تعالى الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه. ولم تكن أيديولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض تسييس المتعالي بالنجوى إلى العقل بل لقد كانت أيديولوجيا الجهر الأموية ومثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، هدف نصرة المفسدين السياسية التي يبرأ تكريسها من وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين.

- ٤ -

تذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وهو يحدث الناس في مسجد البصرة كعادته فسألاه: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء القوم يسمكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويصلون ويصطون، ويقولون: إنما تجري أمهاتنا على قدر الله فأجابها الحسن بقوله: وكذب أهلنا الله»^(١٩). وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد أيديولوجيا الخبر التي يبرأ

(١٨) البخاري، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة (القاهرة). دار المعارف،

[د.ت.ج]، ص ٤٤١.

سها الأمويون استيلائهم على السلطة وعصمهم في الحكم واحتكارهم الأموال. وإذا كان مؤرخو «عرق من أهل السنة، ومن الأشاعرة خاصة قد حاولوا «التحفيف» من قول الحسن البصري بـ «القدر»، أي مقدرة الإنسان على إثبات أفعاله وبالتالي تحميله مسؤوله ما يفعل، لشيء الذي اعترض عليه الأشاعرة في إطار صراعهم مع المعتزلة، فما ذلك إلا لأن الحسن البصري كان منطقة مرجعه بين «أهل السنة والجماعة» لا غنى عنها. فالكمل كان يدعي الانساب إليه، معتزله وأشاعرة

ولكني نهم أبعاد هذا التنازع حول الحسن البصري وحرص كل فرقة من فرق أهل السنة إدعاء الانساب إليه لا يد من كلمة عنه: كان الحسن البصري إيساً لرجل مصري استرق عندما فتح العرب ميسان فصار عبداً لزيد بن ثابت الأنصاري، الصحابي الشهير، ثم اعتقه. وقد أنجب ولداً ساه الحسن من امرأة اسمها أم خيرة كانت بتورها مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص)، وهكذا ينتمي الحسن البصري بالولاء من جهة أمه إلى أم سلمة التي كانت منزلتها عند النبي لا تعلوها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلى ذلك الصحابي الكبير زيد بن ثابت كاتب النبي وترجمته الذي تقول عنه المصادر إنه كان يعرف العبرانية والسريانية. وهو الذي قام بجمع القرآن زمن أبي بكر ثم ساهم في إكمال جمعه زمن عثمان مع جمعة من كتّاب الوحي الآخرين. ولما كانت القاعدة للنبعة هي أن «مولى القوم منهم» (حديث) فإنه لا بد أن يكون الحسن بطرون إلى الحسن البصري في عصره من خلال منزلته الاجتماعية الدينية تلك

وقد صار الحسن أهلاً لتلك المرة لولاً بشائه في المدينة ومعاشرته للصحابة ورجال الدولة، وثانياً باستقراره بالبصرة وتردده على حلقات الدرس فيها خصوصاً حلقة ابن عباس فتصرف فيها على كثير من الحفظة والقراء. وكانت الدروس في هذه الحلقات عبارة عن «ذكريات» عن النبي (ص) وغزواته وشيائله إضافة إلى تفسير القرآن ورواية الحديث والشعر وأخبار العرب... الخ. وعندما استؤنفت الفتوحات ومن معلوية شارك الحسن في غزو بلاد الشرق (كابل وسجستان...) حيث مكث نحواً من عشر سنين عاد بعدها إلى البصرة ليستأنف نشاطه العلمي وقد اكتسب تجربة ولزاد معرفة وأصبح من الشخصيات الكبيرة التي تجمع إلى شرف الانتهاء إلى محيط الرسول (ص) شرف العلم والجهاد. وهذا ما يفسر تقدير الأمويين له واحسانهم من إيداعه، لا بل اجتهدهم في استرضائه وكسب ولائه. لقد كان في البصرة «أمة وحده» والبصرة يومئذ مركز لمعارضة الأمويين. ويقال إن الحجاج بن يوسف كان يحضر بمصه دروسه، وهذا غير مستبعد خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا «المحضور» من زاوية ما قد يحمله من مضمون سياسي: الرقابة والتأثير. وقد حظي الحسن البصري بتقدير خاص من عمر بن عبد العزيز الذي كان يستشيره ويكتبه. ويمكن في هذا الصدد أن عمر بن عبد العزيز بحث إليه يستشيره فيمن يستعين به في القيام بأمر الدولة فكتب إليه الحسن يقول: «لما أعل الدين فلا يريدونك، ولما أعل الدنيا قلن تريدنهم، ولكن عليك بالأشراف فليهم يصوبون شرفهم أن يدسوه بعبادة» وقد عاش الحسن البصري طويلاً إذ ولد سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٠ هـ.

ويؤيد الحسن البصري لم يكن شخصية عادية، لقد كان من أولئك الرجال لذين ينتف حولهم الخاصة والعامة، كان رمزاً من الرموز التي تجمع بين العلم والبراهمة والصرامة والاستقامة. فمن جهة كان مولى من الموالي، استطاع أن يحترق الحواجر لرفع إلى أعلى مرتلة، ومن جهة أخرى بقي وقياً لـ «أصله» الاحتماعي فلم يقبل الانحراف في سبب موظفي الدولة بل أثر الحفاظ على استقلاله الفكري والسياسي. وهو من جهة ثالثة وقف موقف المعارض للدولة وعسما وظلمها، ولكن من غير نظرف ولا تعصب مما جعل جميع قوى المعارضة من غير أصحاب ايدولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة مطمئنون إليه وسطلون سطله. وبعبارة أخرى كان الحسن البصري يمثل المعارضة السياسية التي كانت تبحث عن منزلة بين المتراوتين. منزلة الدولة الأموية المظلمة للمكرسة لايدولوجية الجبر والاستلام للأمر الواقع، ومنزلة الحوارج الحاملين لايدولوجية التكفير، والرافضة المستلبيين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسطى داخل الأغلبية صانعة التاريخ.

وأصبح إذن أن ادعاء بعض مؤرخي الشرق من الأشاعرة بأن الحسن البصري لم يكن يقول بـ «القدر»، أو أنه تراجع عنه، ما هو إلا ادعاء أملك في الحقيقة الرعية في «كسب» هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعياً وسياسياً لانتساب إليها، لأنها مرجعية تلتبس عندها المصادقية والواقع أن كثيراً من المصادر تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بـ «القدر» وصد على الأمويين تخصيصاً. من ذلك ما يروى من أن رجلاً سأل هل يأخذ عطاءه من بني أمية أم يتركه ليأخذه من حساباتهم يوم القيامة، فأجاب الحسن: «نعم» وبك، حد عطاءك، فإن يقوم معائيس من الحسنات يوم القيامة^(٢٠) الشيء الذي يعني ضرورة أنهم مسؤولون عن أعمالهم وبالتالي قادرون على فعلها، يخبرون لا مسيرون. والأهم من مثل هذه الأخبار الجزئية الرسالة التي أجب بها عبد الملك بن مروان عندما سأل هذا الأخير في موضوع «القدر»^(٢١) تقول رسالة عبد الملك بن مروان: «... وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يلقه مثله من أحد من مضي ولا يعلم أحدًا تكلم به عن أمرنا من الصلابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك وقد كان أمير المؤمنين يعلم بك صلاحاً في حالك وفضلًا في دينك وحرابة للفقمة وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكرو أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فأكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ. أمر أحد من أصحاب رسول الله (ص) لم عن رأي رأيت أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإن لم سمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ساطعاً بك، فمضض لأمير المؤمنين رأيك في ذلك ولوضحه»

وأضافة إلى ما تنطوي عليه عبارات هذه الرسالة من تهديد وإصرار مقصود بهدف شهادة تاريخية ثمينة تؤكد أن أول من بدأ في تشييد موقف ايدولوجي مهاد لايدولوجيا الخبر، قولاه القول بـ «القدر»، هو الحسن البصري. وهذا يؤكد الروايات الأخرى الكثيرة التي تجمع على أن جل «القدرين» قد درسوا عن الحسن البصري وأما جوابه على رساله عد الملك بن مروان فلقد كان من حسن الجواب الذي يقابل التحدي بالتحدي. لقد أكد

(٢٠) ابن الرومي، اللية والأمل، ص ١٥

(٢١) نشر الرسائل معاً محمد عمارة في كتابه: رسائل العدل والتوحيد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)،

ج ١، ص ٨٢ - ٨٩.

الحسن البصري في رسالته قدرة الإنسان على الفعل، ملاحظاً، بلحىء دي بدء أن الله يقول ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدوا﴾ (الدنرات ٥١/٥١) ولو لم يكن قد جعلهم فائدين على العباد بالعبادة لما أمرهم بها ولم يكن ليخلقهم لأمرهم بحول بينهم وبينه لأنه تعالى ﴿ليس بظلام للمعبد﴾ (آل عمران ١٨٢/٣) ويرد على ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان من أن السلف لم يكونوا يعولون بـ «الفقر» فيقول: «ولم يكن أحد من بني من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل عنه لأنه كانوا على امر واحد متعين ولا يفتروا بشيء منكر». ومن جهة التكرار أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، بلصحباً إلى قول الأمرين بأن الله هو الذي أجبر الناس على أفعالهم ثم يعيب الحسن البصري على ذلك قائلاً: «هكذا أمير المؤمنين في قوله تعالى ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يسخر﴾ (البقرة ٢٨٠/٢٨٠) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم ليمطرو كيف يعملون وليبلوا أحوالهم فلو كان الأمر كما يذهب إليه المحدثون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لتقدم أجر فيها عمل ولا على متأخر لوم فيها لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم فتدبر يا أمير المؤمنين بعهم فإن الله عز وجل يقول: ﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول فينبهون أصداء، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (الزمر ١٨/٩).

وبعد أن يستشهد بآيات تعيد كلها القدرة وحرية الاختيار للإنسان يتقل إلى صلب الموضوع، أعني الجانب السياسي منه، وهو تصرف الحكام، فيقول: «واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالأعمال ولكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك ومن أسلمهم فقال ﴿وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكرامتنا فأصلونا السبيل﴾ (الأحراب ١٧/٣٣) فالسادات والكرام هم الذين ظلموا لهم الكفر وأضروهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول ﴿إنا هدينا السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان ٣/٧٩) فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله فرعون الذي أسلم فرعون ولا تخالف الله في قوله ولا نجس من الله إلا ما رضي لنفسه، وإن قال: «إن علينا للهدى وإن لنا للأخرة والأولى﴾ (البقرة ١٣/٩٢)، فاهدى من الله والصلوات من العبادة، ثم يستدل على ذلك بعدة آيات ويرد على تلويحات دعاة «الجبر» لبعض الآيات التي يعيد ظاهرها ذلك.

ويرد الحسن البصري على اتهام عبد الملك بن مروان أنه يكونه أحدث القول في «الفقر» فيقول: «إنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس للتكبر له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله بلمسكين بكتابه ما يطلون به المحدثات ويعفرون به من المهلكات فأنهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما عسى الله عليه من أنه لا يرعى ما يخط من العبادة فإنه تعالى يقول: ﴿ولا يرعى لعباده التكبر وإن تشكروا يرعى لكم﴾ (الزمر ٧/٣٩) فلو كان التكبر من فضلك وفقره لرعى عن عبادة ثم يضيف قائلاً: «والفرق ما عسى في الشبهة، وإنما يشاء الله الخير قال تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة ١٨٥/٢) واعلم أيها الأمير أن المحالفين لكاتب الله وعمله يجرحون في أمر دينهم برعبهم على القضاء والقدر ثم لا يرعون في أمر دينهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحرم فيه، ولا يعملون في أمر دينهم على القضاء والقدر». (٣٤)

(٢٢) حمداً هذا التلخيص من عبارات الحسن البصري الواردة في القسم الثاني من رسالته ومن التلخيص الذي ذكره أبو سعد الحسن الجشمي «بقي»، انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٢ - ٨٩ وقد أورد =

وصواء كان هذا النص من كلام الحسن البصري، بعبارة وكلماته، أو المحمّد به جل وأعلى، فإن روحه العامة تصعنا أمام خطاب جديد في المعارضة، خطاب يتسع ايدئولوجية الجبر الأموي فيؤكد أن أعمال الناس ليست حتماً عليهم بل هم بأنفسهم باختيارهم وبالتالي فهم مسؤولون عما هم عليه. والخطاب موجه مباشرة إلى «أمير المؤمنين» صبيحة ومضموناً ملامحة إلى استعمال صيغة النداء. «يا أمير المؤمنين» وذكر «فرعون» و«السادات» و«الكبراء» الذين أضلوا أقوامهم، نجد النص يستحضر هؤلاء ليعطي لمساءلة الجبر والاختيار كامل مضمونها السياسي. ومن هنا تستطلق حركة تنويرية جعلت قصيتها الأساسية نشر وعي جديد بين الناس، الوعي بأن الإنسان، والحكم في المقدمة، يعمل ما يعمل بإرادته واختياره، وأن الله لا يرمي الظلم فكيف يجبره على فعله؟ والأهمية التي تكتسبها هذه المسألة ليست في مضمونها السياسي وحسب، بل أيضاً في طريقة وضعها وتقريرها. كيف يأمر الله الناس بعبادته ثم يجبرهم على فعل المعاصي؟ سؤال يدعو إلى تحكيم العقل، إلى جعل أحكام الدين معقولة. وهذا ندش خطاب تنويري جديد تماماً في عصر كان حقل التفكير فيه محاصراً بالأيديولوجيات ثلاث لا عقلية، بل تعرض عن العقل إعراساً وتلقية إلهاء. ايدئولوجيا الجبر الأموي، وايدئولوجيا «التكفير» الخارجي، وميثولوجيا الإمامة الشيعية

هذا الموقف العقلاني الذي وقفه الحسن البصري من قضية «الجبر والاختيار» قد فتح الباب لقيام معارضة مبنية تعتمد الجدال والفتاوى ومقارعة الحججة بالحجة بدلاً «الخروج» والمعارضة المسلحة أو الرفض، للناس. ولذلك كان من المفهوم جداً أن تتضابق الأوساط الشيعية منه، خصوصاً وقد حصرت قصيتها الأساسية في مسألة واحدة هي أن الإمامة حق فعلي وذوينة دون غيرهم، الشيء الذي يجعل الفتاوى فيها عدا ذلك عبر ذي موضوع. ولذا نجد بعض رجال الشيعة ينهون الحسن البصري بـ «التواطؤ مع الأمويين»، بل لقد كان منهم من قال: «لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما ظم لبني مروان لمر في الدنيا». وهذا كلام يعكس غضباً ولا يعبر عن حقيقة، فالمر بي أمية قد قام قبل سيف الحجاج ولسان الحسن. وكما غضب الشيعة من موقف الحسن كذلك لا بد أن يغضب أيضاً أولئك الذين يتخذون من «الخروج» وسيلة للمعارضة، فقد كان الحسن ينهي عن الدخول في «الفتن» ويطلب من الناس عدم الانحراط فيها لا ضد بني أمية ولا معهم. تذكر المصادر أن رجلاً سأله: «ما تقول في الفتن؟» مثل يريد من الهلل وابن الأئمة؟ (وكنا قد خرجنا على بني أمية) فأجاب الحسن البصري: «لا نكسر مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»، وتضيف الرواية أن رجلاً من أهل الشام أراد إخراجهم فقال متعجباً: «ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟» فأجابه الحسن مقابلاً للتحدي بالتحدي وقال: «ولا مع أمير المؤمنين»^(١٣).

من الرضي في اللية والأمل، ملحقاً للرسالة والخطاب فيه موجهاً إلى «الأسير» ويذكر ابن الرضي أن المحتطب هو الحجاج وأنه هو الذي كان قد طلب من الحسن البصري توضيح رأيه في القدر

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٧،

ص ١١٨ - ١١٩

لم يكن «لسان الحسن» يتعلق بما يرضي الأمويين ولا بما يحلهم، بل لقد كان صريحاً في مقده لهم، شليداً في صراحته وبيانه. تذكر المصادر أن الحجاج بنى داراً بواسطة وعندما انتهى عنها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها. فلما رآها الحسن قال معلقاً: «إن الثلوك ليرود لأنفسهم عراً، وأنا لرى فيهم كل يوم عيراً: يعمد أحدهم إلى قصر فيشيد به وإلى قرش فيجده وإلى علاس ويمراك فيحسنها ثم يحف به فباب طمع وفرش نار وأصحاب سوء، فيقول انظروا ما صنعت فقد رأينا أيما المعروف، فكان ماذا يا أفسق الناس؟ لما أهل السلاوات فقد مقتوك ولما أهل الأرض فقد لمسوك بيت دار الفسء وحريت دار البقاء وغررت في دار العرور لظك في دار الحيور». ويقول الراوي: «ثم خرج وهو يقول: إن الله سبحانه أهدى هذه على العلاء لئلا للناس ولا يكموت». ثم يضيف نفس المصدر أن الحجاج عصب عصباً شديداً لما بلغه ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم: «يا أهل الشام ايشتمى عبد من عبد البصرة وأنتم حضور فلا تنكرونها؟» ثم أمر بإحضاره فجاءه حتى دخل على الحجاج فقال له هذا الأخير: «يا أبا سعيد لما كان لإسارتي عليك حتى حبي قلت ما قلته فأجابني الحسن، وكان يعلم أن الحجاج غضب وأنه يريد به سوءاً». «أيا الأمير، إن من حزنك حتى تبلغ أمك أرض بك وأحب بك من أمك حتى تبلغ الحوف، وما لودت الذي سبق إلى دمك والأمر بيدك العفو والعفوة فافعل لأولى بك وحل الله فمركل، وهو حبا ونعم الركبل» ويضيف الراوي قائلاً: «فلتمس الحجاج منه واعتذر إليه».

وتذكر رواية أخرى أن الحجاج أراد أن يلتمس طريقاً آخر إلى الحسن فطلب رآيه في علي وعثمان، فأدرك الحسن مقصوده، فأجابه بقوله: «القول قول من هو خير مني عند من هو شر منك» قال فرعون لموسى: «يا بلال القرون الأولى قال: عليها عند رب في كتاب لا يضل رب ولا يسي» «علم علي وعثمان عند الله»^(٢٤) وبالرغم مما يسطوي عليه هذا الجواب من تهرب ظاهري فإن وضع الحسن نفسه في موضع موسى ووضع الحجاج في موضع فرعون مماثلة لا يخفى مدلولها. ذلك لأن طلب الفصل في مسألة كالفني وضعها الحجاج على الحسن. أيما كان على حق علي أم عثمان، وبالتالي معارضة؟ طلب يسطوي على فخ سياسي: إنه سؤال يهزض على المحاطب أحد موقعين: إما الموقف الشيعي، وإما الموقف الأموي. وإذا فلفوق المقلاني المسؤون يلتضي رفض هذا السؤال «الأرهابي»، وقد رفضه الحسن بدكاء.

ينفي أن يشير إلى أن عدم فتك الحجاج بالحسن البصري يرجع إلى عاملين اثنين، يعود هذين هما: الأول يمكن ربطه بما أبرمه في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٢) من عهد الأمويين مد معاوية «ليبرالية» نية لزاء خصومهم السياسيين الذين لم يحملوا السلاح، والحسن البصري كان صد «الفتن» كما ذكرنا. أما العامل الثاني فهو شخصية الحسن البصري وورثه الديني والاجتماعي. قللس به كان من الممكن أن يشير «العش»، وهذا ما كان يحسه الأمويون بكل ثمن، خصوصاً وكانوا يدركون أن الحسن البصري لم يكن «مرأء» للعامة وحسب بل كان أيضاً أساتذاً لرجال كان لهم دورهم، وكان لهم شأنهم كب سري في العورات التالية.

(٢٤) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص ٥٣

إذا كان مؤرخو الفرق الأشاعرة يخفقون من نسبة القول بـ «القدر» إلى الحسن البصري أو يقولون إنه تراجع عنه، فإنهم يجمعون على أن «لؤلؤ» من أحدث القول بالقدر هو معبد الجهني الذي أخذ عنه خيلان الدمشقي. ومع أن كتب الفرق تقدم هاتين الشخصيتين كزعيمي فرق من الفرق «الغلاة» فإن رجال الحديث يعترفون بالمعادلة لـ «القدرية» ويقولون فيهم كروية للحديث. فالحافظ السيوطي يرى أن أغلب القدرين عن روى له الشيخان البخاري ومسلم. أما ابن تيمية فقد صرح بأن في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عليهم وأصرح البخاري ومسلم لجماعة منهم. وقال أحمد بن حنبل لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة^(٢٥). ويصف الذهبي معبد الجهني بأنه: «تأهبي صدوق» ويقول عنه إنه رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة فآثر في علمائها بمذهب في «القدر» فصار جمهورهم يقول به.

يكاد ما ذكرنا يكون هو كل ما تذكره المصادر عن معبد الجهني مع إضافة أنه كان يتردد على حلقة الحسن البصري من جهة وأنه شارك في ثورة ابن الأشعث من جهة أخرى فقتله الحجاج سنة ٨٠هـ. هناك شخصية أخرى تذكرها بعض المصادر، ولكن دون تفاصيل كافية، ويتعلق الأمر بعمرو المقصوص الذي تقول عنه المصادر إنه «لؤلؤ» من نادى بالقدر بالشام وأنه كان معلماً معاوية الثاني (ولد يزيد) وأنه أثر فيه حتى صار قدرياً مثله. وتضيف هذه المصادر أنه عندما توفي يزيد استشار معاوية الثاني هذا أستاذه في تولي الخلافة فأشار عليه بقوله: «أما إن تعدل ولما أن تعدل» ففصل أن يعتزل الخلافة، واستدعى أهله بني أمية وغيرهم من وجوه الناس فخطب فيهم قائلاً: «إنما قد بلغاكم وبئس ما بلغاكم من جدي معاوية سارح الأمر من كان أولى به وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتعاً بعماله ثم تقلده لي، ولقد كان خير خلق به فركب رده واستحسن خطاه. لا أحب أن ألقى الله بجمالك، فشأنكم وأمركم رده من شتم فوالله لئن كانت الخلافة مني لأدأ منها وإن كنت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها»، ثم طلب منهم أن يختاروا من شاوروا مكانه، واعتزل الناس ومات بعد أربعين يوماً. ويقال إن بني أمية وثبوا على عمرو المقصوص وقالوا له: «أنت أصدته وعلمته، ثم عقره حياه» وقيل إن معاوية الثاني قد قتل هو الآخر مسموماً، وقبل طعن^(٢٦).

على أن أهم شخصية من القدرين الأوائل هو خيلان الدمشقي (مولى لبني مروان) ونسب إليه المصادر دوراً أساسياً في نشر الإيديولوجيا التنويرية وأنه كان له أتباع كثيرون من مختلف الأوساط. كما تذكر أن عبد الملك بن مروان كان قد اختاره مؤدياً لمولده سعيد، وأن

(٢٥) علي سامي الشار، تنبؤ التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢،

ص ٢٢٢

(٢٦) محمد بن طاهر القنسي، طبعه والتاريخ (طبعه فرنسا، ١٩١٦)، ج ١، ص ١٧، وأبو الحسن

علي بن الحسن السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الله عبد الحميد، ط ١، ج ٢،

في (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٣.

عمر بن عبد العزيز قد قرره واستمع إلى مواعظه واعتمد عليه في تعبد بعض إصلاحاته أما علاقته بهشام بن عبد الملك فكانت متقلبة ولم يكف غيلان بمطالبة ابيديولوجيا الجبر بالعكر وحسب بل إنه عمل على التحريض على الثورة في لومينا فأتخذ هشام بن عبد الملك ذلك دريعة لإلقاء الفص عليه وإعدامه^(٢٧).

ويبدو ما نقل عنه من آراء وبشاط أنه كان يعود معارضة سياسية وابدولوجية ضد الأمويين في أهم القضايا التي كانت تثار فيها البلمة في ذلك الوقت قضايا «المصلحة» = الشرعية القرشية للحلافة ومساكن «القيمة» = السياسة المالية الأموية وأمور «العقيد» = القدر، الإيمان. فيخصوص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول: «إنها تصلح في غير هريش، وكل من كان قسماً بالكتاب وقلة كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»^(٢٨) وهذا موقف متميز جداً فهو يعارض الأمويين الذين يحضرون الخلافة في قريش وحدها، ويحالف الشيعة الذين يجعلونها في عمل ودريته فقط، ويختلف مع الخوارج لاشتراطه «الإجماع» ومعلوم أن الخوارج لا يعترفون بـ «الإجماع» بل يصنعون جميع مخالفهم من المسلمين في «دار الكبر» إنه موقف متقدم جداً لأنه يجعل مسألة الحكم من اختصاص الأمة وليس من احتكار «القبيلة» ولا من حق «الورثة» و«الأوصياء» وحدهم.

أما اعتراضات غيلان على السياسة المالية الأموية فلقد كانت من الجذرية إلى درجة التحريض على «الثورة»، كما يفهم من بعض المصادر^(٢٩) من ذلك ما تردد كثير من المصادر من أنه عندما عرض عليه عمر بن عبد العزيز إسماع وظيفته إليه طلب أن يتولى «بيع الخزائن ورد المظالم»، وهذا اختيار له مغزاه. إنه لم يختار لا الولاية ولا القضاء بل اختار وظيفة ليس فيها مكاسب وإنما «رد المظالم» أي اتصاف الذين ظلمهم المحكام والقضاة. وتولى غيلان هذه الوظيفة بالفعل وتذكر المصادر أنه أخرج يوماً «مراش» بعض رجال أهل الدولة وهي نما وقعت مصادره، فأخذ يمتد في الناس «سألوا إلى مناع الخوة، سألوا إلى مناع الظلمة، سألوا إلى مناع من حلف في الرسول أنت بعير ست وسيرته». من يصدروا عن يرحم أن هؤلاء كانوا أئمة الهدى وهذا متابعهم، والناس يمتنون جرماء. ونقول الرواية إن هشام بن عبد الملك، الذي لم يكن قد أصبح خليفة بعد، مر به فسمع ذلك فقال: «إن هذا يميني ومحب أمتي، والله إن ظفرت به لأقطع يديه ورجليه» بالفعل كانت نهاية غيلان على يد هشام بن عبد الملك عندما صار خليفة، لقد قطع يديه ورجليه، واستمر غيلان في انتقاد الأمويين فشر هشام بقطع لسبته، فها^(٣٠)

إذا كنا نفقد بعض غيلان فما ذلك لقاتها بل بسبب الحصار الذي صر به عليها مؤرحر العرق من الأساعرة، ذلك أن ابن النديم يذكر أن رسائل غيلان بلغت نحو ألفي

(٢٧) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٢٦

(٢٨) الشهرستاني، المل والنحل، ج ١، ص ١٤٣

(٢٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٤٧٨

(٣٠) ابن المرتضى، لثية والأمل، ص ١٦ - ١٧

ورده^(٣١). ولربما كان النص الوحيد الذي احتفظت لنا به بعض المصادر، من هذه الرسائل، إحدى رسائله إلى عمر بن عبد العزيز يعظه، وما ورد فيها قوله: «أصرت يا عمر وما كنت وطرث وما كنت...» ولن نجد داعياً يقول: تماثروا إلى النار. إذن لا يبيح أحد لكن الدعاة إلى الله هم المدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكماً يجب ما يصح، أو يصح ما يبيح، أو يذهب على ما قضى أو يصح ما يذهب عليه. أم هل وجدت رشداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف الصادق الطاعة أو يعتد على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والظلم، وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب أو التكلّف بهم^(٣٢). وعني عن البيان القول إن الاعتراضات هب على الحبر الأموي. ويبدو أن آراء غيلان كانت من القوة والانتشار إلى الدرجة التي جمعت بعض المصادر الأشعرية تنقل أخباراً عن مظاهرات جرت بين غيلان وحصونه من أنصار الأمويين، وتقدمه على أنه المنهزم فيها. وتلك روايات وأخبار مصوغة لا تحتاج إلى ذكر أو تنهيد.

وكما واجه غيلان أيديولوجيا الحبر الأموي واجه كذلك أيديولوجيا التكفير التي حمل الطوارق لواءها. وهكذا نجده لم يجعل العمل شرطاً في الإيمان، كما قال هؤلاء، الشيء الذي حمل المؤلفون في الفرق على تصنيفه ضمن فرقة «المرجئة». ونظراً لكونه كان يقول بالقدر أيضاً فقد جعله البغدادي والشهرستاني على رأس فرقة تحمل اسم «مرجئة القدرية» ويشرح الأشعري نظرية غيلان في الإيمان يقول: «الجيلانية، أصحاب غيلان، يرفعون أن الإيمان - هو المعرفة بالله الثانية^(٣٣) والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وأنهم كانوا يقولون إن الحصلة الواحدة لا يقال لها إيمان ولا بعض إيمان إذا انضردت، بل الإيمان اجتباع خصاله كلها، وأنه بالتالي لا يزيد ولا ينقص^(٣٤). ويضيف الشهرستاني إلى ذلك أنهم كانوا يقولون: «إن الله تعالى لو عا عن عاصي يوم القعدة عا عن كل مؤمن عاصي هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً، لمخرج من هو في مثل حاله»^(٣٥).

وقصة «الإيمان» في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، وكان الطوارق كما ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك، إذا كانوا يقولون إن «المعمل» أي تطبيق أوامر الشرع ونواحيه، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فهموه، شرط في «الإيمان»، يسه كان أنصار الأمويين يجعلون «الإيمان» هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله. الخ، أما تطبيق أوامر الشرع واجتباب نواحيه فهو عندهم ليس من الإيمان. فقد يرتكب المسلم ذنباً، حتى الكبائر منها، ومع ذلك يبقى في عداد المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها

(٣١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق مصطفى طوقل، روائع التراث العربي ١ (بيروت: مكتبة حياط، ١٩٦٤)، ص ١١٧.

(٣٢) ابن الرضوي، نفس المرجع، ص ١٦.

(٣٣) المعرفة الأولى في اصطلاح التكاليف في السمية والبصيرة والوجدانية، لما للمعرفة الثانية فهي التي تحصل بغير استدلال.

(٣٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٧.

(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٥.

الإعلاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جوار
 لثورة صدقهم وكان لا بد لغيلان النعماني، وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخوارج
 معاً، من إيجاد تعريف لـ «الإيمان» يحرره من أيديولوجيا الجبر وأيديولوجيا التكفير، ومن
 بالتعريف الذي رأينا، وهو أن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المذكورة له،
 وهي المعرفة بالله معرفة صادقة عن تدبير وإقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة
 والخصوع لها وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط «العمل» كمقوم ضروري من
 مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما
 جاء به محمد (ص) بل لا بد فيه من الاعتناء بالدخيلة، ولا بد من الخضوع، وأكثر من ذلك
 وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة «العدل» إلى الله، العدل الذي يقضي
 أنه إذا دعا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحداً من النار فعل ذلك مع جميع من هم
 مثلها وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموماً، ولا معاوية ولا أي أحد منها كان، يتمتع بـ «امتياز»
 خاص عند الله. الناس سواء عنده فإذا كان قد كتب على «الخلفاء» أنهم لن يدخلوا النار
 رغم ما قد يفترونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات
 ولنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا يخالف لما يقرره الشرع، وبالتالي فالأمويون
 سيشارون على أعمالهم مثل جميع الناس وهذا النوع من «المساواة» في الثواب والعقاب في
 الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ «العدل» الإلهي، وهو عدل، أو مساواة، يستحب على الدنيا
 كذلك. فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد
 الإجرام فالجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا
 كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من مظاهر ممارسة «السياسة» في الدين،
 وطريقة من طرق تسييس التعامل كرد على التعامل بالسياسة. وستوضح هذه المسألة في الفقرة
 الثانية

٦ -

ولل جانب أولئك المعروفين باسم «الفدريين» والذين تصنفهم بعض كتب الفرق تحت
 عنوان «مرجئة الفدرية» - كما ذكرنا - كان هناك تياران آخران تطلق تلك الكتب على أحدهما
 اسم «المرجئة الخاصة» وعلى الآخر اسم «مرجئة الحبرية» وكما مرى فإن هذه التصنيفات
 الأيديولوجية، التي نحس في تفريق «الحصم» وإطلاق ألقاب مينة السمعة عليه (مرجئة،
 حبرية...) تطمس وحدة فكر حركة التنوير التي نتحدث عنها، الوحدة التي مشد من خلال
 العرض لتجعلنا نكشف في النهاية بنية نظرية تؤسس فكراً عقلياً تنويرياً حقيقياً لم لا
 مسابير مصيغات مؤرخي الفرق ولبدأ - «المرجئة الخاصة» أي أولئك الذين حاضوا في
 مسألة «الإيمان» وحدها دون أن يتخذوا موقفاً صريحاً لا من الجبر ولا من القدر ومع أن اسم
 «المرجئة» يجمعهم - كما يقول مؤرخو الفرق - فإن تحصيلهم لمفهوم الإيمان ليس واحداً ولا
 بد من التذكير هنا بأهمية البحث في هذه المسألة فالإيمان كان يحمل معنى حق «المواطنة» في
 الأمة الإسلامية، وبالتالي فالتطعن في إيمان المرء معناه إخراجه من «دار الإسلام» التي الذي

بمعنى إهدار دمه، فالعصية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماماً

لنستعرض أولاً جملة من التعاريف التي تسبب إلى هؤلاء «المرجئة الخالصة»، حول الإيمان، لنترى بعد ذلك الجهة أو الجهات التي تنصرف إليها مصمومها السياسي بصور بعضهم: «الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان، وأنه واحد ليس كمثله شيء، ومعرفة ما حلت به الرسل» وقال آخرون: «الإيمان هو «الإقرار والمعرفة بالله ورسوله وبكل ما يجب في العمل عليه». بينما ذهب آخرون إلى القول: «إن الإيمان ما عصى من الكفر، وهو اسم لحصول من تركها ترك حصلة منها ككفر» ومنهم من قال: «الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله ورسوله وبكل ما يجب في العمل فعنه وما حاز في العمل أن لا يعمل فليست المعرفة به من الإيمان»^(٣٦) وواضح أن هذه «التلويحات» و«التدقيقات» غمحي وراءها حلفيات. فذلك لأن واضح التعريف، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة خطيرة كهذه، ينبغي تعريفه لما يكثر فيه ومن أجله، أعني لما يريد أن يدخله فيه أو يخرج منه. ولما كانت مصاعدها لا تحلها معلومات كافية عن واضح هذا التعريف فيه من الصعب القول إن «الأرجاء» بهذا المعنى كان هدفه فقط عدم إدخال «العمل» كجزء من ماهية الإيمان تبريراً لحكم الأمويين، لأنه لو كان الهدف هو هذا فليماذا تلك التدقيقات والتلويحات (= الإيمان الإقرار بأن الله واحد، ليس كمثله شيء، تعظيمه وترك الاستكبار عليه، ما يجب في العقل فعله، ما لا يجب في العقل فعله لا بدخل في الإيمان). فهل كانت حال الأمويين تستوجبها؟ وإذن لا بد من «مفكر فيه» آخر غير الأمويين هو الذي وصفت من أجله هذه التعريفات. والحق أن الكيفية التي تتحدث بها كتب «الفرق» عن هذا المصنف من «المرجئة» توحي بأن الأمر يتعلق بـ «أرجاء» لا يهدف إلى تبرير سلوك الأمويين بل إنما يروى عنه إعطاء حق «المواطنة» في أمة الإسلام ودار الإسلام لتلك المحموس من المسلمين الجند في فارس وما وراء النهر، أولئك الذين خضعوا للإسلام، خضوعاً سياسياً، دون أن يكونوا في وضعية معرفية واجتماعية تمكنهم من القيام بالتواجبات التي ينص عليها وإذا أصحنا إلى ذلك أنهم لم يكونوا يعرفون العربية من جهة وأنهم كانوا يديرون بديانات غير توحيدية (ماجوسية، مانوية، وثنية محلية...) من جهة أخرى، أدركنا كيف أن إعطاء حق «المواطنة» في الأمة الإسلامية هؤلاء كان يتطلب تطويع تعريف «الإيمان» بالصورة التي تجعله يستمرقهم ويشملهم وإذا أصحنا إلى هذا ما كانت تطوي عليه المسألة من أبعاد اقتصادية (فرض خصية على أهل تلك المناطق حتى بعد إسلامهم، وكان من جملة التبريرات التي أدنى بها حكام تلك المناطق أن إسلام أهلها سطحي) أدركنا كيف أن صياغة تعريف مرون له «الإيمان» معناه الدفاع عنهم وعن قضيتهم.

ومما يبرر هذا النوع من «العراقة» لتعريف «الإيمان» المذكورة ورود تعاريف أخرى لا يمكن أن نعهم إلا على هذا الوجه. من ذلك ما يذكره المصنف من أن صنفاً من «المرجئة» «دعوا أن من شهد شهادة الحق [لا إله إلا الله] دخل الجنة وإن عمل ما عمل، كما لا يصح مع الشرك

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤٠؛ الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٢١٣، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٦.

حبه كذلك لا يصر مع التوحيد شيء ورعوا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظام وسرك الفرائض بعمل الكتاب^(٣٧) ويذكر الأشعري ضمن هذا الصنف من «المرحش» أما حبيبه وأصحابه ويقول عنهم إنهم «يرعون أن الإيمان - هو - للفرقة بالله والإقرار بالله والمعروف بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الحملة دون غيره» ثم يضيف «وذكر أبو عثمان الأدي أني اجتمع أبو حبيبه وعمر بن أبي عمار الأشعري بمكة فأتاه عمر فقال له: «عجبي عن يوعى أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يلزم على من يخرجه الله حرمه الله ليس هذه العين [هذا الخنزير المشار إليه] فقال مؤمن: فقال له عمر: «فإنه لا يضرهم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يلزم لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا» فقال مؤمن: قال: «فإن قال: اعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول» غير أنه لا يلزم لعله هو الزنجي» قال: «هو مؤمن»^(٣٨).

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا من هو حديث العهد به أو من يعيش على هامش المجتمع الإسلامي، في الأطراف، وبالتالي في «الأرجاء» التي عيب أرجاء، خاص بصرف معناه إلى المسلمين المحدثين و«العوام» في الأصفاع البعيدة ولم يكن أبو حبيبة، الفقيه المشهور ليدلي بهذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلاً أصنافاً من المسلمين من هذا النوع وبهذا يكون هذا النوع من الأرجاء لا يعني تأخير الحكم في منكمي الكبيرة إلى يوم القيامة، وبالتالي لا علاقة له بالأمويين وسلوكهم، وإنما الأرجاء بهذا المعنى هو طلب «الرجاء»، رجاء المغفرة هؤلاء المسلمين المحدث الذين يجهلون فرائض الإسلام ومحرماته، وبالتالي اعتبارهم «مواطنين» في الأمة الإسلامية لا يجوز إهدار دمهم ولا فرض الجزية عليهم بل الواجب معاملتهم كمسلمين مؤمنين، على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ وهذا هو المعنى الذي كان يعطى لـ «الأرجاء» في خراسان كما تذكر بعض المصادر. فأهل خراسان لم يكن أرجاءهم هذا المذهب الحديث إن الإيمان قول بلا عمل وإن ترك العمل لا يضر بالإيمان، بل كان أرجاءهم أنهم كانوا يرجون لأهل الكتاب المصرا، رداً على الخوارج وطبرهم الذين يكفرون الناس بالذنوب، فكانوا يرجون، ولا يكفرون بالذنوب^(٣٩) و«المذهب الخبيث» الذي يفهمه صاحب النص - ربما - هو مذهب جماعات من «الإماميين» الذين كانوا بالبصرة خاصة. لقد كانت هذه المدينة ملتقى للأجناس والديانات والأفكار، كانت أشبه بـ «هونغ كونغ» اليوم، ولم يكن الناس فيها يلتزمون جميعهم بالمواصفات الدينية، بل كان بعضهم «لبراليين» إلى حد القول إن الإيمان هو مجرد الاعتراف بـ «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وإن مجرد الإقرار بهذه الشهادة يكفي إذ «لا تضر مع التوحيد معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وواضح أن هذا النوع من الفهم «الليبرالي» لـ «الإيمان» لم تكن وراءه مواقف سياسية وإنما كان يعكس واقعاً اجتماعياً

(٣٧) أبو الحسن محمد بن أحمد المالطي، التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع (بمطبع مكة، مكة، ١٩٦٨).

بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٦٨، ص ١٤٦.

(٣٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣٩) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، مقالاً عن - تلويح بمطبع، ص ١٠٢.

هذا عن الذين تصنفهم كتب الفرق ضمن صف «المرجئة الخالصة» وواضح مما تقدم أن هذا تصنيف سطحي تماماً. أما عن تدعوهم تلك الكتب بـ «مرجئة الجبرية» والذين تحمل عليهم بشدة، فلا يمكن فهم آرائهم إلا إذا وضعت في إطارها السبائمي الحقيقي يتعلق الأمر أساساً بالحد بين درهم والجهنم بن صفوان. أما الأول فالأخبار عنه قليلة، وكل ما تذكره عنه المصادر المتوافرة لدينا أنه كان مولى (قيل لآل مروان) وأنه كان يسر الكوفة في أول حياته ثم انتقل إلى الشام حيث اصططحه محمد بن مروان واتحدته مؤيداً لولده مروان، وإليه يسبب هذا الأخير (تقريباً = مروان الجمدي، آخر ملوك بني أمية) ونقول المصادر به بقي بالشام إلى أن أظهر القول بـ «خلق القرآن» فهرب إلى الكوفة حيث لقبه الجهم بن صفوان وأخذ عنه مذهبه. ثم تذكر المصادر نفسها أن نهايته كانت على يد خالد بن عبد الله القسري إذ قتل سنة ١٢٤هـ بالكوفة. وأمام هذا الغموض في أخبار الحد بن درهم يكفي المؤرخون القدامى بآراء الجهم بن صفوان تلميذه ويعتبرونها حل رأي واحد.

وآراء الجهم بن صفوان معروفة في الحملة، وهي تتمحور حول ثلاث مسائل: الأرجاء، «الجبر»، نفي الصفات وهذا التصنيف هو من عمل المؤلفين في الفرق، فهم الذين يسمون إليه القول بالأرجاء و«الجبر» كما يسمون إليه نفي الصفات عن الله. ولا بد لمباحث المعاصر من التحرر من هذه «التوصيفات» إذا هو أراد أن يتحرر من سلطة كتب «الملل والنحل»، لا بد له من قراءة آراء الحد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان على ضوء نشاطها السياسي وتحركها في إطار المعارضة للأمويين. لقد كان الحد بن درهم من المعارضين البارزين وقد انضم إلى يزيد بن المهلب الذي ثار على يزيد بن عبد الملك بن مروان بالعراق وأعلن خلعه وسأدى بأن الخلافة يجب أن تكون شورى بين المسلمين وبأن الخليفة يجب أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه^(٤٠). وأما الجهم بن صفوان وكان هو الآخر من الموالي فقد شغل منصب وزير للثائر الحارث بن سريج الذي ثار على حكم بني أمية وسأدى بالشورى والسيادة بين العرب والموالي ووعده بإسقاط الجبرية ممن أسلم من المعجم وأشارك مقاتلتهم في المعطاء فانضم إليه كثير من المسلمين من «أهل القرى»^(٤١).

أما عن آراء الجهم في الأرجاء فيقدم لنا الأشعري ملخصاً عنها يقول فيه: «إن من المرجئة من يرمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله ويجمع ما جاء من عند الله فلفظ، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لها والخوف منها والاعمال بأحكامه» (= القبيات) طيس يمان. وروموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن الجهم بن صفوان

(٤٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٨٢

(٤١) يوليوس طهرون، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمه محمد

عبد الحادي أبو رينة وحسين مؤنس، سلسلة الآف كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٥٨)، ص ٤٤٩ - ٤٧١

ورغم الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر ببعثه، وإن الإيمان لا يقص ولا يصحبل أمه فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح^(٤٢) وهذا النوع من الكلام عندما يصدر عن شخصية معارضة للأمويين ثأره عليهم، تطلب للشورى والمساواة، لا يمكن أن يهم إلا على أنه يدخل في ايدولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الخلف من المعجم الذين لا يعرفون العربية ولا يؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المعظم التي كان ينحرك فيها جهم وأصحابه. لقد كانت تلك المناطق مسرحاً لعمليات فتح وفتح وفتح مهاد، فكان الإسلام فيها غير مستقر، والناس في مد وجزر، فضلاً عن رصوح الديانات القديمة، وانتشار حركة المطالبة بالمساواة داخل المناطق الإسلامية هناك. وعرف الإيمان هنا بأنه مجرد «المعرفة بالله ورسوله وما جاء من عند الله فقط» معناه الاعتراف بسكن هذه المناطق بـ «المواطنة» الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبولهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عنه - شرعاً - عفاؤهم من الحرية. و«الارجاء» هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية.

وهذا المضمون السياسي لهذا النوع من «الارجاء» يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم بن صفوان من القول بـ «الحرس». لقد كان القرابي «عجبرين» - بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية وجهلهم لشعائر الدين وأيضاً بسبب ظروف الحرب التي كانت مستمرة هناك... الخ - على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة، ولذلك فلا يجوز أن يؤاخذوا على وصية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المحررين. والشذرات التي تنقلها كتب الفرق من «عجبر الجهم بن صفوان»، هي عبارة عن منطوقات مبتورة سببتكيب الباحث خطأ فاحشاً إذ أخذها مجردة كما تقدمها له هذه الكتب لا بد إذن من ربط بعضها ببعض وقراءة كل عبارة منها داخل جملة الآراء التي نسب إلى الجهم خصوصاً وقد لعب التحزب الذهبي دوره في عملية البتر والتجريد التي تعرضت لها آراء جهم. وهكذا فبما نقرأ في البغدادي قوله: «الجهمية اتباع جهم بن صفوان الذي نك بالاجل والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما نسب الأعمال للمخلوقين على الجار كما يقال زالت الشمس ودانت الريح من غير أن تكونا عاملتين أو مشططين لنا ومصماهما به»^(٤٣). وينسبها يعبر الشهرستاني، الذي ينقل عن البغدادي في المطلب، عن «جهم» جهم بعبارات قريبة من تلك، تفيد المعنى نفسه، نجد الأشعري أستاذهما الذي ينقلان عنه في أحيان كثيرة، يقدم لنا صيغة أخرى لآراء جهم في هذا الموضوع فيقول: «الذي نفرد به جهم القول... أنه لا عمل لأحد في الخليفة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وإن الناس إنما تسب إليهم أعمالهم على الجار كما يقال الشجرة تحركت ودار الفلك ودارت الشمس، وإنما فعل تلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها العمل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له مضرراً بفلك»^(٤٤) إن العبارات التي

(٤٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٤٣) الخليلي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

(٤٤) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

صبر بها كل من البعدي والشهرستاني عن «الجبر» المنسوب إلى الجهم بن صفوان، عداوتهم منه لا يمكن قسوها، إذ كيف يمكن أن تتصور أن جهماً الشاكر على الأمورين بكرس ديديولوجية الجبر التي هي أيديولوجيتهم. أما عبارة الأشعري فهي، في نظرها، أقرب إلى موقف جهم. وهي وإن كانت تحمل تناقضاً ظاهرياً فإن مضمونها الساسي واضح.

والحق أن هذا النوع من التناقض يجب البحث عن حقيقته لا في المطلق، بل في السياسة. كان الجهم يتبنى قضية الموالي، وهؤلاء كانوا من المسلمين الجدد غير قادرين على ممارسة الشعائر الدينية كما أشربنا إلى ذلك قبل، وهم بسبب ذلك غير مسؤولين، فهم من هذه الناحية في حالة اضطراب وبالتالي فلا تجوز مؤاخذتهم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فيما أسهم بشر، خلق الله لهم القدرة على الفعل والإرادة والاختيار، فهم مطالبون بتحسين وضعيتهم والعمل للخروج من حالة الاضطراب التي هم عليها. وأما الأمويون، وهم الطرف الآخر الذي يدخل ضمن «المفكر فيه» لدى جهم، فهم غير مصطرين، يعرفون الحرية والحلال والحرام. الخ وبالتالي فهم يفعلون ما يفعلون بالقدرة التي جعلها الله تحت تصرف إرادتهم واختيارهم، وإذا شئتوا تلحيص وجهة نظر جهم بن صفوان من هذا المظهر فها. هناك الفعل الصادر عن ضرورة موضوعية كالجهل بالشيء، وصاحبه في حكم «مجبور»، وهناك الفعل الصادر عن قدرة ومعرفة وصاحبه مختار ومسؤول.

هذه القراءة السياسية لأراء جهم في «الفعل» وأنواعه تركيبتها وتؤديها نظريته في «الصفات» وما يلزم عنها من القول بـ «خلق القرآن». وقد كانت هذه النظرية موضوعاً لردود فعل حادة من طرف أهل السنة والأشاعرة لأسباب سياسية ومذهبية، لقد فهموها كما «يعهم» الخلفاء آراء حصصه. هذا في حين أن وضع هذه النظرية في السياق العام لتفكير جهم وفي إطار مشاعله السياسية والإيديولوجية يزيل عنها ما يبرر وصفها بـ «التعطيل» وغيره من التبعات الأيديولوجية. كان جهم يقول: «لا يجوز أن يوصف الربّي تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبهاً، فمضى كونه حياً خلقاً وأثبت كونه قهراً خلقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقسوة والفعل والخلق». وهذا القول يجب، في نظرها، أن يفهم على ضوء قوله: «إن الله لا يجوز أن يوصف بشيء قبل خلقه»^(٤٥) وقوله: «لا يقال: إن الله لم يزل خلقاً بالأشياء قبل أن تكون»^(٤٦).

إن المسألة يجب أن تفهم إذن على ضوء معارضة جهم لأيديولوجيا الجبر الأموي. كان الأمويون يقولون، كما بينا قبل، إن الله ساق إلىهم الخلافة بسابق علمه، قصاء وقدرأ، أي أنه كان يعلم منذ الأزل أنهم سيخولون على الحكم، وعلم الله مسافداً، فيكون الله هو الذي حتم عليهم أن يعانقوا على الخلافة وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من الأعمال لأن ذلك كله قد جرى «سابق علمه». ولكي يرد جهم هذه الدعوى، ولكي يثبت للإمام الإخلاء والمسؤولية، قال إنه لا يجوز أن يوصف الله بأنه مخلق الأشياء قبل وجودها، لأن ذلك يعصي إلى الحد

(٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧

(٤٦) الأشعري، صر المرجع، ج ١، ص ٣٣٨

وسقاط المسؤولية والحساب وبطبيعة الحال فلنا قلنا هذا بالنسبة لصفة «العلم» فيستحب أيضاً على الصغائر الأخرى المماثلة لها، ولذلك قال جهنم إن الله لا يوصف بما يوصف به الشر ولكي يحفي الجانب الأيديولوجي السياسي في أطروحاته أحد يبررها ويلتمس لها السد داخل المعقيد فقال: «لا يجوز أن يعلم [الله] الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق لخلق لعقبي علمه عن ما كان أم لا يق؟ وإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد وإن لم يبق فقد تغير، لتغير محتوى ليس قديماً»^(٤٧) وواضح أنه يطلب الحجة لأطروحاته هنا من تنزيه الله عن الجهل، في حاله ما إذا تغير معلومه ولم يتغير علمه، ومن النقص في حالة ما إذا تغير علمه فتغير معنونه إن تنزيه الله من الجهل والنقص يقتضي القول إنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه له وإنما يعلمه حين خلقه

وبما أن التكبر المجرد يستند دائماً إلى نموذج «مشخص»، وبما أن «المعكر فيه» هنا عبد جهنم هم الأمويون، فإن إرجاع ذلك الاستدلال «المجرد» إلى نموذج «المشخص» يجعل المسألة واضحة تماماً، ويمكن التعبير عنها كما يلي. إذا كان الله يعلم ما سيعمله الأمويون قبل أن يخلقهم وقبل أن يعصبوا الحكم بالقوة فإننا سيكون أمام احتمالين: إما أن علمه سيبقى كما كان عندما هاجموا الكعبة مثلاً، وفي هذه الحالة إما أن نقول إن الله هو الذي أراد منهم ذلك قبل أن يعملوه فيكون هو الذي حتمه عليهم، وهذا غير معقول ولا يجوز وإما أن يكونوا قد فعلوا ما فعلوا من تلقاء أنفسهم وبمحض إرادتهم، وفي هذه الحالة نتساءل هل علم الله هذا الذي فعلوه أم لا؟ فإذا علمه سيكون علماً مصافاً إلى علمه السابق، وهذا لا يجوز لأن علمه كامل لا يحتمل الإضافة، وأما إذا قلنا إنه لم يعلمه فإننا سيكون قد أضعنا إليه الجهل وإذا دخل لعقول، الذي لا يجر إلى تناقضات ومفانص مثل تلك، هو أن نقول إن الله خلق العالم في فيه الإنسان وأن الأمور تجري في العالم حسب مس وفوانيس قدرها تقديرها، كحركة الفلك مثلاً أما الإنسان فقد خلق له، أو فيه، قدرة بها يعمل وإرادة واختياراً، وأكثر من ذلك بين له بواسطة الرسل وعن طريق العقل مسيل الخير وسيل الشر والإنسان هو الذي يختار هذه أو تلك فيعمل هذا أو ذلك. ها، حين العقل، يتدخل علم الله ليحكم بالحس أو بالقبح، بالثواب أو بالعقاب

وفي هذا الإطار أيضاً يجب أن نهم قوله وقول أساذه الحمد من درهم به «خلق القرآن» القرآن كلام الله والكلام هو إفصاح عن العلم وتعبير عنه وإذا كان العلم محدثاً رجب أن يكون الكلام محدثاً أيضاً. وبالتالي فالقرآن مخلوق أما إذا كان القرآن قديماً، وهو كلام الله، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى قدم علم الله وبالتالي إلى «الغربة» وبالتالي إلى إسقاط المسؤولية. والقول به «خلق القرآن» و«محدث علم الله» معناه أن جميع ما يصوله يصرف عن الأفعال وإنما يصرف معناه إلى زمن الفعل إلى «أسباب السور» وهذا يصرف النسخ، كما يصرف ما يحكيه عن الأوقام الماضية أو الحاضرة التي تعصي أوامرهم، ثم يأتي بأوامر

(٤٧) الشهرستاني، نفس المرحع، ج ١، ص ٨٧

أخرى. وبكيفية عامة فالحوار والحوار في القرآن مجري مع مخلوقات تتغير أفعالها وتوسع سلوكها، فكيف يمكن فهم ذلك إذا قلنا إنه قديم أزلي. هناك جانب آخر وهو أن في القرآن آيات تفيد «الحس» وأخرى تفيد الاختيار. وحسب نظرية جهنم يمكن القول. إن الذي تفيد «الحس» تدبر عن تجليات للضرورة التي خلقها الله في الكون، وإن التي تفيد الاختيار تدبر عن مظاهر حرية الإرادة والقدرة التي خص الله بها الإنسان

وهكذا يمكن القول إنه بهذا النوع من «القراءة» السياسية لآراء للكلمين الأوائل سنستطيع فهمها، بل تفهيمها أيضاً. إن خصوصهم في عصرهم أو في العصر التالي له، لم يكونوا مستعدين لفهمها، لأنهم كانوا خصوصاً مسلمين لهم أولادهم، ولذلك لم يفهموا منها إلا ما يفهمه الخصم من آراء خصمه. أما نحن الذين نعتبر آراء هؤلاء وأولئك تراثاً لـ يجب أن نصنع خصوصيات الماضي جانباً وأن نحاول فهم رأي كل فريق بوصفه «صديق» بل «سليماً»، ولكن دون أن نعتبر آراءهم ملزمة لنا لا في هذه المسألة ولا في تلك. لقد بسوا آراءهم كي نجيب عن الأسئلة التي كانت مطروحة في عصرهم. وعليها لن نعمل نحن أيضاً الشيء نفسه، أن نحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها علينا عصرنا، سواء تلك التي تخص حاضرتنا ومستقبلنا أو تلك التي تتعلق بهم ماضينا والانتظام في تراثنا

- ٨ -

ومن خراسان ووضعيتها السياسية والاجتماعية في أواخر العصر الأموي، والتي كانت تنطق باسمها الأيديولوجيا التي نشرها أولئك الذين تصنفهم كتب الملل والنحل بـ «مرجئة الجبرية»، نعود إلى البصرة وإلى حلقة الحس البصري بالذات حيث كان النقاش في مسألة الكفر والإيمان يتحدد، لا بوضعية المسلمين الجدد كما في خراسان، بل بالضبط والإرهاب اللذين كانت تمارسهما «وهدية الخوارج» أصحاب الأيديولوجيا «التكفير». يقول البغدادي كان وأصل بن عطاء بن منتهى جلس الحس البصري في زمان فتنة الأزارقة (= القوي فوق الخوارج وأكثرها نفوذاً)، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام، على فرق. فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. ودعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ولذلك استحلوا قتل أطفال هالفهم وكل نسلهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم. وكانت انصطرية من الخوارج [أصحاب زياد بن الأصم] يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما كانت الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال. وزعمت النجاشات [أصحاب نجدة بن حنبل الحنفي] من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجهت الأمة على نحرها كفار مشرك، وصاحب الذنوب الذي اعتكفت الأمة فيه حكم على استهداف أهل الفقه فيه. وعقدوا مرتكب ما لا يعلم تحريمه، بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحاجة عليه. وكانت الاباضية من الخوارج [أصحاب عبد الله بن أبيات] يقولون إن مرتكب ما فيه الوعد مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده كفار كفار نعمة وليس بكافر كافر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمناقش شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبريته، وفقه لا يصح عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الحس مضي سلف الأمة من الصحابة وإعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأموار

وبحسب الناس عند ذلك في أصحاب القلوب على الوجهة الخفية التي ذكرنا خروج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتصلة وروى أن العباس من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسوس منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرد من عمله فاعتزل عند صارية من مولاي مسجد البصرة وانضم إليه قريبه في الصلاة [كذا] عمرو بن عبيد فقال الناس يومئذ فيها إنها اعتزلا قول الأمة وسمي لتأخها من يومئذ معتزلة^(٤٨).

لقد أنشأ هذا النص على طوله لأنه يقدم لنا أكثر الروايات قريباً إلى الحقيقة والواقع، فيها متعدد، عن ظهور فرقة المعتزلة، من جهة ولأنه من جهة أخرى يقدم لنا الإطار السياسي ولايديولوجي الذي ظهرت فيه فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة وإذا كان الحسن البصري قد قلوب «الجبر» الأموي بتفسير قدرة الإنسان على الفعل، وبالتالي مسؤوليته على ما يفعل، كما بنا قبل، فإنه في مسألة «مرتكب الكبيرة» كان يرى رأي جمهور أهل السنة، أي أنه فاسق ولكن صفته لا يخرج من كونه مؤمناً، ما دام يؤمن بالله وبكتبه ورسله وبعبارة أخرى. مرتكب الكبيرة مؤمن عاص، إن شاء الله غفر له. وهذا الموقف يطوي على رفض لوجهة نظر الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة كما رأينا، وعلى إدانة للأمويين إدانة وصحية. «مؤمن عاص إن شاء الله غفر له»، ولكنه ينطوي في ذات الوقت على نوع من التساهل في مسألة الوعد والوعيد ذلك أنه إذا كان الله سبحانه ليؤمن العاصي بمعنى هذا أنه سيحلف وعيده، علماً بأن الله توعد مرتكبي الكبائر بالعقاب الشديد. ومثل ذلك يقال بالنسبة لوعده أصحاب الحسنات بالثواب. والتساهل في الوعد والوعيد يؤدي حتماً إلى تزكية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب. الخ. وهكذا يعود إلى وضعية إما وإما إما أيديولوجية التكفير، وإما أيديولوجية الجبر وما يرتبط بها من القول باستثناء الخلفاء الأمويين من العقاب.

ولمخروج من هذا المنطق الضيق الضيق القبيح قال واصل بن عطاء بمنزلة ثلاثة، بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، هي منزلة «الفاقد» الذي هو لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً. ويشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول «وجه تسميته أنه قال إن الإيمان عبارة عن حصول خبر إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح والفاقد لم يستجبه حصول الخبر وما استحق اسم المدح. فلا يسمى مؤمناً وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائل أخبار موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار عاصي فيها، إذ ليس في الأثرة إلا فرقان: مدين في الجنة ومدين في السعير. لكنه يخفف عنه المذاب وتكون درجته موقوفة حركة الكفرة»^(٤٩). معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتوب. وبالتالي فما دام في الدنيا حياً يورق من دون أن يتوب يحكمه حكم الكافر. وإذا عرفنا أن استراتيجية «القلبيين» الذين ينتمي إليهم واصل كانت ترمي من جملة ما ترمي إليه التأثير في الحكام الأمويين وممارسة الضغط السياسي / الديني عليهم أدركنا للمعنى السياسي لاشراط التوبة. إن التوبة هنا تعني تراجع

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨، والبعدي، الفرق بين الفرق، ص ٩٧ - ٩٨.

(٤٩) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨.

لأمويين عن سياستهم وسلوك سياسة الثوري والمساواة... الخ التي ملأها بها الصوريون
بمعارة أخرى لقد جعل واصل بن عطاء شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء
الذي يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً، وهذا ما منبئ به بعد قليل

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت
إنما يستند من خلال الموقف المتخذ من الماضي، والمقصود هنا الصراع بين علي ومعاوية،
فبعد كان علي واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع بسبب وتكمل مع
قوله به والمثيرة بين الثورين وذلك ما فعل، بدلاً من تخطئة معاوية وأصحابه بالبدن أو عي
وأصحابه بالبدن، وبدلاً من القول بـ «الارجاء» الذي يقضي بتعليق الحكم وتحويل المسألة
إلى الله، الشيء الذي يطوي على تأكيد صهي للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل بن
الفرير من أصحاب الجمل وأصحاب صهي أن أحدهما غلط، لا شيء، وكذلك قوله في عثمان وماتليه
وحاديه قال إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعبين فاسق لا محالة، لكن لا بمه
ومعنى ذلك أن ملايسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وحضرة
والزبير ثم بين علي ومعاوية ملايسات معقدة، يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من
الصواب فيها خصوصاً والروايات متناقضة الخ، ولكن الواقع لا يرتفع، لقد تقاتل
هؤلاء وتسيبوا في قتل المسلمين، فخطأ ثابت إذن وبما أنه لا يمكن تحديد المخطئ بعينه من
الطرفين معاً سيبقى محل شبهة ومهمة والنتيجة المترتبة على هذا «إن أقل درجات الفريقين إلا
تقى شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعبين»^(٥٠) وواضح أن من بين ما يدخل في «الشهادة» رواية
الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وعيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساساً
ويقولون بأسبقية «العقل» على «النقل».

وكما «تكلم» واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة» من منظور إثبات المسؤولية
لفعل الشيء نفسه في مسألة «القدر» سالكاً مسلك ربيعة معبد الجهني وغيلان البمشقي
وأستاذة الحسن البصري ويلخص الشهري رأي في هذه المسألة كما يلي: كان واصل بن
عطاء يقول: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يربط من العباد
خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه فالعدل هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة
والعصية، وهو المجازي على فعله، والشر تعالى أقنوه على ذلك ويستحيل أن يخاطب الله - المبد
بـ «العقل» وهو لا يمكن أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة
[«العقلية المنطقية»] واشتدلت بآيات على حدة الكليات»^(٥١). وكما «تكلم» واصل بن عطاء في «الصلوة» صمد
أبيدولوجيا الخبر الأموي «تكلم» كذلك في «الصفات» في الإطار نفسه والهدف ذاته قال إن
«الله لا يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف الشر، على نحو ما رأينا عند
الحكم من صفوان، ومعنى «الصفات» وهي تقول كلها إلى صفة «العلم» من مقتضيات القول
بحرية الإرادة والثواب والعقاب كما رأينا عند جهم كذلك وهذا ما سبغ على فيه بعد

(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٧.

مصطلح «التوحيد والعدل» التوحيد معناه تربية الله من الصفات التي تطلق على الشر والعدل معناه هي الظلم عنه وإثبات القدره على الفعل والإرادة والاحتيار والمسؤولية للإنسان

ولم يقتصر نشاط واصل بن عطاء على مواجهة الحبر الأموي والإرجاء السامي الذي خدم مصيبتهم، بل إنه واجه أيضاً ميتولوجيا الإمامة فقال مالثوري ورد على القائلين «لو صبه» و«الداء» مؤكداً حول هذه المسألة الأحيه أن السبح إنما يكون في الأحكام ولا يكون في الأحياء كما تجدد للرد على الثوبية والزنادقة والفرق العنصرية الأخرى فسطر أصحابه وألف في الرد عليهم كتاباً بعنوان الألف مسألة في الرد على المانوية، ويبدو أنه كان كتاباً ضخماً إذ كان الجزء الأول منه يشتمل على «بف وثلاثين مسألة»^(٥٢)

وهكذا يرى أن واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد تكلم سياسياً في جميع القضايا الدينية التي أثرت في عصره وحدد فيها وجهة نظر خاصة، تنزع عنها آراء فرعية في قضايا فرعية. ووجهات النظر التي حددتها واصل في القضايا الأساسية التي ذكرها هي التي سيطرت عليها فيما بعد اسم «أصول المعتزلة»، وهي خمسة التوحيد (= التسوية، هي الصفات) والعدل (= الله لا يظلم، لا يجر أحداً بفعل شيء ثم يعاقبه عليه) والمنزلة بين المنزلتين (مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، هو في حكم الكافر ما لم يتب. وهذه المسألة تسمى أيضاً. الأسياء والأحكام) والوعود والوعيد (الله يبعد وعده بالشواب ووعيده بالعقاب ضرورة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد التزم بهذا المبدأ جميع رجال حركة التوير التي تحدثت عنها، قولاً وعملًا ولكن بصورة عقلانية، كما سنرى في الفقرة التالية

- ٩ -

لم تكن الشخصيات العلمية السياسية التي تحدثنا عنها رجال فكر وحسب، بل كانوا أيضاً دعاة «مركبيين» يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع الأوساط بما في ذلك بلاط الأمويين نفسه، حتى إذا بشوا لو أحسوا بأن السلطة تضمر لهم شراً التحقوا بصمصوف لثائرين - من غير الخوارج - وافعين لواء المطالبة بالعدل والتسوية. إن مصادر عديدة تعيد أن القدرة من أهل الشام والفرافق كانوا يهاجمون سياسة بني أمية ويجهرون بمساندتها جهراً، منهم من بانظلم والعدوان والنصر في أموال المسلمين حسب موالهم، وأنهم كانوا يناهضون نظريتهم في الخلافة وأصعبهم بالنسبة والطعن على الناس، وأنهم كانوا يريدون إسقاط موالهم ويسعون إلى ذلك ما استطاعوا إليه سبيلاً، حيناً يؤمرون الناس عليهم، وحيناً يؤيدون خصومهم، وحيناً يترهبون بهم فلما أمكنهم الفرصة شاركوا مع الثائرين»^(٥٣)

(٥٢) ابن المرتضى، الفية والأمل، وابن القيم، الفهرست.

(٥٣) صطون، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٥٠

بالفعل، التحق كثير من رجال حركة التنوير هذه بالتأثيرين في دماهم. وإذا كان الرعيل الأول منهم لم يتمكنوا من تغيير الوضع، إذ تمكن الأمويون منهم ومن الثورات التي انحصروا بها، فلقد استطاع الخليل الثاني منهم أن يصمموا إليهم أميراً أموياً هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك (= يزيد الثالث) فتحالفا معه على عزل ابن عمه الوليد بن يزيد الذي كان مسنهماً، فتمكن من ذلك وولي الخلافة سنة ١٢٦هـ. وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه من الأصول الخمسة^(٥٤)، كما استطاع هؤلاء أن يخترقوا الطوق الصلب احتراقاً، فاعصت مذهبهم بطون من القبائل الربعية واليهانية والشامية التي كانت ساحطه على الخلفاء الأمويين لتأخرين الذين كانوا قد أبعدوها عن السلطة محاملة للقيسية. كما تغلغل رجال حركة التنوير هذه في صفوف موالي القبائل الشامية وبين أهل «الزرة» و«دارياء» من عوطة دمشق^(٥٥).

وقد لنا خطبة يزيد بن الوليد حين ولي الخلافة على سجع الفضايا التي كانت مطروحة. فلقد قدم في خطبته تلك تعهدات تخص المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا شك أنها كانت تلبية لمطالب الناس في ذلك الوقت، وبالتالي يمكن النظر إليها كـ «برنامج سياسي واجتماعي لحركة التنوير في ذلك الوقت». قال يزيد بن الوليد في خطبته «أيها الناس، والله بخرجت أشراً ولا مطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك ولكني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وسنة به (ص) لما عصمت معالم الهدى وأطعن، نور أهل القصى وظهور الحبار العبد (الوليد بن يزيد) المستحل لكل حرمة الراكب لكل بدعة وأنه لا من شيء في السب وكفى في الحسب أيها الناس إن لكم على أن لا تضع حجراً على حجر، ولا تبني على لبن، ولا آتري نهراً (أحمره) ولا أكثر مالاً ولا أعطيه روجاً ولا ولداً، ولا تطفله من بلدة إلى بلدة حتى أسف طر ذلك البلد وعصاه أمه بما يميلهم، فإن فضل يلقه إلى البلد الذي يليه من هو أخرج إليه (= على خلاف ما كان عليه الأمر من قبل إذ كانت الأموال تفضل من الأطراف إلى المركز) ولا أجركم في معونكم (= لا ينضم مجتهد في الأصابع البعيدة كمعبرين هناك) فافتنكم وألقت أميكم، ولا أظن باني دونكم مأكلاً قوتكم ضميكم، ولا أحمل على أهل جريبتكم ما يميلهم به من بلادكم ويطع به سلبهم، وإن لكم أعطيتكم حدي في كل سنة وأزواجكم في كل شهر (كتب الأعطيات، الأجور، والأوراق المؤونة، تنأخر من مواجدها) حتى تستدر العشرة بين المسلمين فيكون انصامهم كاندانكم فإن أنا وفيت لكم بما لفت فطيتكم المسح والطاعة وحسن المؤازرة، وإن لم آتكم فلكم أن تطعموا، (لا أن نستبيحوا)، فإن أنا لبت فلبتكم مني. فإن علمتم أحداً من يعرف بالصلاح يعطيتكم من نفسه مثل الذي أعطيتكم فآفتم أن تبايعوه فآنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته»^(٥٦) وكتب يزيد بن الوليد أمسانا إلى الخوارزم بن سريج جاء فيه «أما بعد، فإنا غضبنا أن عطلت حدوده وبلغ مصاد كل مبلغ وسفكت الدماء بغير حيلة، وأعديت الأموال بغير حيلة، فأردنا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله عز وجل وسنة به (ص)، ولا قوة إلا بالله فقد أوصينا لك من ذات أمنا قاتل نمأً ومن معك، فليهم إصواتنا وأصواتنا»^(٥٧) وكان الخوارزم بن سريج من التأثيرين المتأخرين بحركة التنوير كما ذكرنا. ومن سوء حظ هذه الحركة أن عهد يزيد

(٥٤) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٤٢

(٥٥) عطوان، من المرجع، ص ٤٧

(٥٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٢٥٥

(٥٧) من المرجع، ج ٤، ص ٢٧٠

الثالث هذا لم يدم سوى مدة قصيرة إذ توفي بعد ستة أشهر فقط من ولايته وقد دخلت الدولة الأموية بعده في مرحلة الاحتضار^(٥٨)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء المدعومة / المعتزلة لم يقتصرُوا في نشاطهم التنويري على محاولة التأثير في السلاطن الأموي وفي رجال الفسائل وحدهم، بل إنهم كانوا يرسلون الدعاة إلى الأقطار البعيدة للتشجيع بأرائهم والإعداد له والثورة. من ذلك ما تذكره مصادرنا من أن واصل بن عطاء كان قد بعث أربعة من الدعاة إلى أطراف الإمبراطورية الإسلامية في عهده: إلى خراسان وأرمينيا واليمن والمغرب وقد تمكّن مبعوثه إلى المغرب واسمه عبد الله بن الحارث من نشر الاعتزال في شمال البلاد من طنجة إلى ولبلي إلى ناهرت بالجزائر. وتقول بعض المصادر إن عبد الحميد الأوربي الذي أدى أدرس بن عبد الله الحسني مؤسس الدولة الأدرسية بالمغرب كان معتزلاً، مما يدل دلالة قوية على أن الحركة التنويرية الاعتزالية التي اعتنقتها جماعات قوية من الزيدية وأهلهم رتبته في شمال المغرب هي التي مهدت للدولة الأدرسية. والعلاقة بين الزيدية والحسينيين علاقة متينة كما أشرنا إلى ذلك قبل. أضف إلى ذلك تأثير المذهب الإباضي بشمال إفريقيا بوجهة نظر المعتزلة في مجمل المسائل العقائدية^(٥٩)، مما يدل على مدى انتشار الفكر المعتزلي في شمال إفريقيا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية

ولم يكن انتشار الاعتزال بين الزيدية من طنجة إلى ناهرت راجعاً إلى مجرد الاقتناع بوجهة نظر معينة في المسائل العقائدية، فلو كان الزيدية كذلك غير معربين ولم يكن من الممكن أن يتشر الاعتزال بينهم إلا إذا لبس لباساً سياسياً واضحاً ومباشراً. ومن هنا يبدو أن الحركة التنويرية الاعتزالية كانت حركة سياسية معارضة بالدعوة الأولى، خصوصاً في الأطراف. يؤكد هذا تعاون أصحاب واصل مع الخارجيين من الزيدية في خراسان. لقد خرج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن (بن الحسن بن علي بن أبي طالب) في خراسان بتأييد ومناصرة من جانب عثمان الطويل مبعوث واصل بن عطاء إلى تلك المناطق^(٦٠). وليس من الصدفة في شيء أن يخرج إبراهيم بن عبد الله هذا في خراسان حيث كان يعمل مبعوث واصل، ثم يلجأ أدرس بن عبد الله بن الحسن (أخوه) إلى المغرب حيث كان أتباع واصل منتشرين كما ذكرنا، بل لا بد أن يكون ذلك بتدبير واتفاق مع قيادة الحركة في البصرة.

وأخيراً وليس آخراً، لا بد من الإشارة إلى علاقة المعتزلة هؤلاء بالدعوة العباسية نفسها. وفي هذا المجال يدرر اسم عمرو بن عبيد صديق واصل بن عطاء، وقد كان مقره هو الآخر بالبصرة وكان متصل من هناك بالقبائل البعيدة وشهر مآعمال الولاء الأمويين وظلمهم يحكى

(٥٨) ملبوء، في. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضرة الإسلامية (القلعة دار النهضة

المصرية، ١٩٦٥)، ص ١٩٦.

(٥٩) ص للرجع، ص ١٩٦.

(٦٠) الأصبهاني، مقاتل الطالبين، ص ٢٤٤.

عه أنه مر ذات يوم بالوالب يقطع مد سارق فقال قوله المشهورة «سارق السريرة يقطع سارق العلانية» وكان ممن شجع يرد بن الوليد على الثورة. وعندما توفي ربط علاقات بالدعاة العباسيين، وكانت له صداقة منية مع أبي جعفر المنصور، قبل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها. وقد حاول هذا الأخير استئالة عمرو بن عبيد واسلحائه بجهاز الدولة، فرفض. وفي هذه الصدد يروي أن عمرو بن عبد وعظ أبا جعفر المنصور، وهو حليعه، واشتد عليه فقال له المنصور «وما أصعب، قد قلبت لك خاطي في يدك، فقال وأصبحك فاكمني قال عمرو ادعنا بعدت تسبح لك أمينا بموتك يديك ألف مظلمة أردت منها شيئا علمت لك صديق»، وفي رواية أخرى قال له المنصور: «أعني بأصحابك يا أبا عبيد» فأجابه «أرفع علم الحق بيحك لعله»^(٦١) وقد توفي عمرو بن عبيد زمن أبي جعفر المنصور سنة ١٤٤هـ وكان مولى لبني نجيم

من كل ما تقدم يستبين الدور الهام الذي قام به أولئك الرجال الذين تصنعهم كتب ابنل والنحل تحت أسماء «الفدرية» و«الجهمية» و«المعتزلة» في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاموا إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة والتيارات القانونية والعنصرية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انقلاب جنسي خاص بها، أي مفكرون متورون يحملون مشروعها ويثرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هذه هم المهدون الحقيقيون للثورة العباسية. لقد عملوا على احتراق القبيلة واستقطاب الناس في فرق وأحزاب وراء أطروحات تباهص أطروحات الجبر والتكفير وتبشر بالشورى والمسألة. الملح، هشروا بذلك إيديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والحرارة

وكما هو شأن الانطليجسيا في تاريخ الثورات فلم تكن القيادة السياسية في الثورة العباسية في يد هؤلاء، بل كانت لهم انقيادة الفكرية، أو على الأقل كانت مساهمتهم فيها واسعة وعميقة. وهكذا وإذا وجدنا المعتزلة في العصر العباسي ذوي شأن في المجتمع ولدولة فإن ذلك لم يأت صدفة، وإنما كان استمراراً لحضورهم، ذلك الحضور البارز في عصر الإعداد للثورة.

(٦١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٩٩، والمعتمد، صروج الذهب ومعادن الجوهر،

ج ٢، ص ٢١٢

الفصل العاشر

الأيديولوجيا السلطانية

وفقه السياسة

- ١ -

مع قيام الدولة العباسية حدثت تطورات هامة على مختلف الأصعدة فبررت معطيات جديدة ستضمها قمعاً إذا نحن احتفظنا بمهارنا المفاهيمي الذي وظفناه في الفصول الماضية كما هو، بدون تعديل أو تطوير. إن استيعاب المعطيات المحدثة الاجتماعية منها والسياسية والفكرية التي ظهرت مع قيام الدولة العباسية يتطلب منا ليس فقط إعطاء مضامين جديدة لعناصر جهازنا المفاهيمي الذي اعتمدناه حتى الآن بل يعرض علينا، أكثر من ذلك، إدخال مفاهيم جديدة في هذا الجهاز، مفاهيم تكمله وتحميه الفترة على استيعاب ما أقررت التطورات التي رافقت الثورة العباسية أو ظهرت بعدها، بالصورة التي نأمل تحديثنا عن محددات العقل السياسي العربي وتجلياته يعكس التطور الذي حصل. من أجل هذا سنخصص هذه الفقرة لإعادة بناء جهازنا المفاهيمي وشرح مضمون العناصر المحدثة التي سنضيفها إليه.

إن أول مفهوم يعرض نفسه علينا الآن ونحن نحدد الثورة العباسية ودولتها هو مفهوم «الكتلة التاريخية». ذلك أننا مسرّكاً خطأ كبيراً إذا نحن نظرنا إلى الثورة العباسية من زاوية أنها «ثورة العرس ضد السيادة العربية»، أو انخرطنا في هذا النوع من النظر إلى الأمور بالرد على هذه الدعوى مدعوى مضادة تبرز دور «العرب» في قيادة الثورة وفي مجلس نقائنها وفي حدها. لو أكد بذلك طائفتها العربية، أو على الأقل نصف من المسالعين التي ظمى دور «عرب فيها». إن الولوج: فارس / عرب أو عرب / عجم لا يشوعب ولا يشطيع أن يسرع كليه الثورة العباسية. إن مفهوم «الكتلة التاريخية» هو، في نظراً، وحده العائد على

(١) انظر عرجاً لهذا النوع من الآراء في تفسير الثورة العباسية في حيز عطاوان، الدعوة العباسية مبادئ وأساليب (عجلان - مكتبة المحصب، [د.مد.])، الفصل الأخير.

التعبير عن القوى التي خلعت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وفيهم دولة العباسيين. و«الكتلة التاريخية» لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحطم للقوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن العكس يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير عرب، مول، رعياء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حريميون، بحار، صمغاء الهند، أعياؤهم الخ والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الإمامة (العلوية والعباسية) حركة التوير، فقهاء... الخ

هكذا تحقق في هذه «الكتلة التاريخية» ومن خلالها ذلك التوافق الضروري، ليس فقط بين «القبيلة» و«العقيدة» و«المصلحة» بل أيضاً، وهذا ما كان يتطلبه الوضع يومئذ، بين العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات. ف«القبيلة» لم تعد تعني النهاية أو المصيرية وحدها ولا العرب أو العجم، أحدهما ضد الآخر، بل لقد أصبح مضمونها يتحدد به «الآخر». الدولة الأموية. إن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والعجم، من الفقراء والأغنياء كانت تشكل، موضوعياً ودنياً، «القبيلة» المناهضة للأمويين. وكذلك الشأن بالنسبة لـ «المصلحة» إذ لم تعد تعني مجرد التوزيع «العادل» للمال، والمطالبة بإشراك الخدم من الموالي فيها، بل باتت تعني أيضاً إسقاط الحرية على كل من أسلم من العجم والعمل بما كان جارياً من قبل بالنسبة للعرب الذين امتلكوا أراضي الخراج أي أعماؤهم من عربية الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العجم. وهكذا أصبحت «المصلحة» تعني «المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية وتقلباتها. ومثل ذلك يقال على مستوى «العقيدة» لقد جمع العباسيون في شعارهم الرئيسي، شعار الدعوة لـ «الرضا من آل محمد» بين المضمون السياسي العملي لميثولوجيا الإمامة، وهو حصر الخلافة في آل محمد، وبين المضمون السياسي للشرعية القرشية (الأئمة من قريش) والمضمون الديني السياسي لـ «الشورى» باعتبار أن «الرضا» معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلى توظيف العباسيين لشعار «العمل بالكتاب والسنة» الذي أبعد عنهم كل شبهة وجددت إليهم رجال الدين من كل فرقة. وعندما انتصرت الثورة وأقلمت دولتها كان لا بد من أن تظهر الحاجة إلى ترتيب جديد لهذه القوى المتعددة المكونة لتلك «الكتلة التاريخية» ولكي تسبب طبيعة الحاجة إلى ترتيب جديد نذكر بما كان عليه أمر الدولة والمجتمع قبل قيام الثورة العباسية

سبق أن بينا كيف أن مجتمع دولة الدعوة للحمدية زمن الخلفاء الراشدين كان يتألف من مرتين فقط: كان الأمراء والعلماء فريقاً، والجند والرعية فريقاً آخر، ولا شيء غير هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة. وعندما خلعت دولة «السياسة» مع معاوية أصبح الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر (في القمة) وأصبح الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر (في

القاعدة) وقد تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه قيام انقسام عمودي لمصر المجتمع يجعل من الأمراء والجنود أي المجتمع السياسي كما كان يومئذ (= الدولة) فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني (= القوى المعارضة) فريقاً آخر. ولاندلاع الثورة العباسية وبشكل الكتلة التاريخية التي نتجت عنها صارت كل القوى التي تقع خارج الدولة الأموية كجهد سياسي وعسكري تشكل «فريقاً واحداً» قوامه العناصر التالية: الأمراء (الإمام وأهل بيته) والعلماء والجنود والرعية. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها صار الوضع الجديد يحرص ترتيب هذه العناصر بالصورة التي تجعل من القوى المعارضة دولة، وهذا سيتحكم مطلق لدولة على مطلق الثورة كما هو الشأن دائماً في مثل هذه الحال. ويصبح أن هذا الوضع المحدد الذي أفردته الثورة وحصر من جوف كتلتها التاريخية لا يمكن أن يستوعبه مفهوم «القبيلة» مجردة وبالشكل الذي وظفناه به من قبل. إنه لا بد إذن من إعادة بناء هذا المفهوم

ولواقع أن العصر العباسي والعصور التالية له لا يمكن وصفها، بالمعنى العلمي لكلمة وصف (كما تستخدم في اللسانيات أو في الفيزياء مثلاً)، بتوظيف المحددات الثلاثة (القبيلة، الغيبة، العقيدة) كما تعاملنا معها في اللحظات الثلاث السابقة من تاريخ تطور المجتمع والدولة في الإسلام. إن المعطيات التاريخية الجديدة التي ستبرز ابتداءً من أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث) تفرص علينا التمييز بين دولة «المركز» (الدولة التي تتخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة) ودولة «الأطراف» سواء تلك التي تبقى مستقلة في هذه الجهة أو تلك من المحيط أو تلك التي تطورت داخل الخلافة لتصبح دولة داخل الدولة المركزية

إن التمييز هنا بين «دولة المركز» و«دولة الأطراف» غير ضروري وإجرائي ذلك لأنه مع قيام الدولة العباسية برز نموذج جديد للدولة في الإسلام، يختلف من كثير من الوجوه عن النموذج الذي كان معروفاً إلى ذلك الوقت، وهو نموذج الدولة الأسوية ودولة الخلفاء الراشدين «النموذج الأموي» يتأسس كيان الدولة فيه على ممارسة نوع من السياسة في «القبيلة» و«الغيبة» و«العقيدة» كيفية مباشرة: المجالدة أو شرعية الأقوى، الشرعية القرشية على مستوى «القبيلة» والعطاء السياسي على مستوى «الغيبة»، مع نوع ما من انتمالي بالسياسة، أو التوظيف الأيديولوجي المباشر للدين على مستوى «العقيدة» أما «النموذج العباسي» يتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنظمها بيتان: بنية سطحية وبنية عميقة أما البنية العميقة فتبقى دائماً محكومة بالمحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغيبة» و«العقيدة»، التي تتناوب على «التحديث النهائي» حسب الظروف. وأما البنية السطحية فيتطلب وضعها ادخال مفهوميين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما مفهوم «الخاصة»، ومفهوم «العامة» وهما مفهومان إجرائيان لا غنى لنا عن توظيفهما إذا نحن أردنا التمييز عن جملة التطورات التي حصلت والتي سيكون لها دور هام في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوينه وثيقته وتحليله ومرجعياته.

ليس ثمة شك في أن لفظي «خاصة» و«عامة» قد استعملوا قبل العصر العباسي للدلالة

على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين ولكن دلالة هذين اللفظين كانت، في الغالب، لا تحاور حدود المعنى اللغوي ولم يصح اللفظان مصطلحين ساميين اجتماعيين يحملان قوة لتوضيح، أو المفهوم، إلا في أوائل العصر العباسي. ففي هذا العصر أصبح اللفظان يدلان ليس فقط على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، بل أيضاً على منزلتين اجتماعيتين، لكل منهما سلطته وتعاليمه الاجتماعية والمكرية الخاصة، وتدخلان، كل على حدة، وعبر قنوات مجتمعه، في علاقة مع مرحلة قمة الهرم الاجتماعي الخليفة (أو «الأمير» بكيفية عامة المستطاب. ليوالي () وقد برز المفهومان على صعيد الخطاب السياسي كما على صعيد الواقع الاجتماعي الجديد الذي ظهر مع قيام دولة «الثورة»، ليعبر عن تطور جديد لم يكن يصرح به من قبل كـ «واقع» مكتشف على سطح المجتمع، واقع أن الهرم الاجتماعي أصبحت بنى جديدة تشكل «الخاصة» و «العامة» إلى جانب «الأمير» عناصرها الرئيسية. فكان لا بد من هذين «المصطلحين» لتسمية الأشياء بأسمائها وإزالة الناصب من أركانهم. ومما لا يدرك الناس من أركانهم في المصور القديمة والوسطى كانت من مظاهر «العدل» بل هي «العدل» نفسه على الصعيد السياسي / الاجتماعي

لقد كانت هناك مع انتصار الثورة العباسية ثلاث منازل وأصحة ومناخيرة. مرحلة الخليفة، منزلة الأمراء من أهل بيته والوزراء وكبار أهل دولته من العلماء والعلماء ورؤساء القبائل وكبار التجار، هؤلاء يشكلون «الخاصة» بأن بعد ذلك بقية الناس وهم «العامة». أما لصف الرابع من الناس وهم «الحند» فرؤساؤهم من أركانهم منزلة الخاصة وعامة العسكر من أركانهم منزلة العامة. كانت هناك إذن ثلاث منازل هي عبارة عن مراتب اجتماعية / سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (= منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم. وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات، الثابتة في إطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي. ونحن نضرب بأنها «سطحية»، لا بالمعنى الوصفي للكلمة، بل بمعنى أنها المعطى المباشر الذي يحكي وراءه معنى آخر غير مباشر هو ما ندعوه «البنية العميقة» للمجتمع التي إليها ينتمي «الاشعور السياسي»، في مثل هذه الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة «القبيلة»، «الحمة»، «العقيدة»

وبدا نحن نظربا إلى هذا التصنيف من زاوية علاقة «المفهوم» بالمعنى الواقعي الذي يصر به، أمكن القول إن رواج المروج خاصة / عامة كأداة للتصنيف في العصر الساساني بعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي من علاقة الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه الحال في مجتمع «القبيلة». ذلك أن العلاقات في مجتمع «القبيلة» تنحصر على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى القحذ، إلى العشيرة... وكل دائرة من هذه الدوائر تشبه «الخيمة» في بنيتها. هناك العمود الذي يرفع الخيمة في الوسط وبه يقوم ف وجود، وهناك الأوتاد التي غمسك الخيمة من الأطراف فتحفظها من تأثير «الخارج» كالرياح والأمطار... الخ، ثم هناك «المتاع» الذي تحويه الخيمة. للعمود في منزلة شيخ القبيلة،

، لأوباد في منزله عرساتها وفتاتها و «الخاع» في منزله أفرادها وممتلكاتها، وهذه المنازل تقع كلها على مستوى واحد، والتميز يرجع إلى المهمة والمسؤولية وليس إلى الموقع إحد لس هناك في جميع «العيلة» خاصة وعامة، هناك فقط شيخ العيلة وفرسانها وهم أبناؤها.

بدأ مجتمع «العيلة» العربية يتصدع مع ظهور الإسلام فمض المرحلة المكبة من الدعوة بحمده بدأ مكون هرم اجتماعي جديد، على قمة النبي (ص) محطته «الصحابية» وهم شبه «الخاصة» ولكم لم يكونوا «خاصة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لأن هذا المعنى إنما يتحدد عن طريق التقابل الروحي مع «العامة» «الصحابية» لم يكونوا «خاصة» في مقابل «العامة» وإنما كانوا «صحابية» لأنهم لأوائل المسلمين كان لهم دور في خدمة الإسلام أكثر من غيرهم وبقي هذا المصطلح يعبر عن واقع اجتماعي سياسي ديني. «الصحابية» على عهد الخلفاء الراشدين كانوا هم «أهل السابقة والصحية» و«أهل الحل والعقد» و«أهل العلم بالدين»، فكانوا جماعة تقع فوق مجتمع «القبيلة» لا تخضع لتصميماتها ولا للاعتبارات التي يقوم عليها التمايز والتراتب داخلها كانوا من قبائل مختلفة، وعن لا قبيلة له ومع أن «القبيلة» كانت حاضرة بشكل أو بآخر في حياة المجتمع وتظل برأسها عندما تحدث مناسبة ترفلها أو تستمرها فإن أساس التصنيف الرسمي في مجتمع دولة المدينة كان يتجاوز لتصنيفات القبيلة (مهاجرون، أنصار، السابقون الأولون، أهل الشورى الخ)، ومن هنا كان «الأمراء والعلماء» فريقاً واحداً أما مع قيام الدولة الأموية فقد انفصل الأمراء عن العلماء وأصبح الأمراء والحمد (المكون من قبائل محددة) فريقاً يتجسم فيه المجتمع السياسي لدولة وكان الخليفة الأموي يحتل مكان شيخ العيلة، وكانت خاصته تتكون أساساً من شيوخ القبائل صاحبة الدولة وبالتالي فهي «أهل الخليفة» وهي تتحدد بالقرب منه والقرابة معه وليس بالتقابل مع «العامة» إذ لم يكن كل من يقع خارج تلك الخاصة محسوباً من «العامة»

إن سرور «الخاصة» كثرة متبررة يفتضي وجود «عامة» كقطاع عريض من المجتمع يضم، على العموم، كل من يعيش على عمل يجارسه، خاصة الأعمال المهيبة من فلاحية وحرف وغيرها وهذا لا يقوم، في العادة، إلا في مجتمع «المدينة» (= في مقابل القبيلة). وقد بدأت «العامة» تبرز كمنزلة اجتماعية مع ظهور الموال في الأمصار، في دمشق والكوفة والبصرة خاصة، كثرة اجتماعية أحدثت تكتب ورتاً، وأيضاً مع ظهور التصنيف إلى «أهل القبائل» و«أهل القرى» في فارس وخراسان. ومع قيام الفرق والأحزاب وانتشار أبديولوجيا التسوير. ومع تعمق النطقيات السرية العباسية وغيرها في صفوف أصحاب الحرف بدأت عملية «لغز» على التصنيفات العيلة كجزء من عملية الثورة ذاتها، الشيء الذي أدى بعد قيام الدولة الخليفة واحداً نوعاً من «المشاركة» على الصعيد الإداري (وزراء، ولاء، من العرب وغير العرب) والعسكري (فرق متعددة من قوميات مختلفة: خراسانية، عربية، تركية) والاقتصادي (استقاط الحرية على العجم المسلمين، إشراك الموال في العطاء...) أدى هذا النوع من المشاركة إلى تطور «طقه» الخاصة كمنزلة اجتماعية يتظم العلاقات بين أعضائها

ذلك لبداً الذي أصبح يتحكم في عملية «إزالة الناس منازلهم»، المبدأ الذي تعبر عنه هذه العبارة الشهيرة: «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» الشيء الذي يعني على الوجه الآخر من «العملة» أن العامي من كل قوم نسيب العلمي من كل قوم. وهكذا أصبح الرابطة الاجتماعية تقوم على شكل جديد من «النسب» هو الانتساب إلى «الشريف من القوم»، أو إلى العلمي... وهكذا أيضاً أصبح للمجتمع هرمي الشكل ويألف من مازل ثلاث: الخليفة في القمة، الخاصة في الوسط، العامة في القاعدة.

والسؤال الذي يفرص نفسه الآن، بعد أن أغنيانا جهازنا المفاهيمي بهذين الوجيهين: بنية سطحية وبنية عميقة من جهة وخاصة وعامة من جهة أخرى، هو التالي: ما هي الآثار الجديدة التي يمتنعها أماننا هذان الزوجان من المفاهيم على صعيد البحث في موضوع العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته؟ والجواب أن هناك معطيات أربعة جديدة نعرض نفسها علينا الآن كموضوعات للتفكير والبحث بفضل المفاهيم المذكورة: كيف يتمير الخليفة كمترلة فوق مترلة «الخاصة»؟ ما دور «الخاصة» كمترلة بين المترلتين: الخليفة من جهة و«العامة» من جهة أخرى؟ كيف يتحدد وضع «العامة» داخل تجايلها هي نفسها من جهة وداخل أيديولوجيات «الخاصة» من جهة أخرى؟ وأخيراً كيف تتحدد العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة خصوصاً في فترات الصراع والتمرد والثورة؟

أربعة أسئلة، لا بل أربعة ميادين للبحث لا ندعي أننا مسرفينا حقلها من الدراسة، فهذا ما يتطلب حجماً لم يعد يتسع له الكتاب. وإذا فكل ما نطمح إليه في هذا الفصل هو أن نتمكن من تحديد أدق هذه الأسئلة من خلال رصد عام لمضامينها الأساسية وتقديم بعض الملاحظات عنها لبداً إذن، بالسؤال الأول

- ٢ -

كان الخليفة زمن الراشدين وفي العصر الأموي يعتبر مجرد عضو في «الخاصة»، أي فيها كان يقوم مقامها. هي عهد الخلفاء الراشدين كان الخليفة واحداً من «المصحبة» يميز به «البيعة» بعد مشاورته، وكان وضعه يتحدد بقول أبي بكر في أول خطبة له بعد مبايعته، وهو يحطب المصحبة. «أيما الناس، ظني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأمرني، وإن أسأت فسوف...»^(١). وفي عهد بني أمية كان «وضع» الخليفة لا يختلف في جوهره عن «وضع» شيخ القبيلة، يحظى باحترام الناس ولكن دون أن يظهر بمظهر من مظاهر التصديس يستقبل الخاص والعام ويسمع من الكلام أعنفه لجة من «الأعرابي» ومن «سيد القوم» سواء بسواء ولم يكن يتميز عن الشيوخ الآخرين إلا بـ«الحسكة» وهي تعني هنا اتقان ممارسة السياسة في كل من «القبيلة» و«العنيم» و«العقيدة». وقد عبر معلوية عن ذلك بقوله في خطبته بالمدينة

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٧-٢٣٨.

«إن لم يجدوا غيركم فليخبركم ولايتهم»^(١). ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يلقبون بالقبائل فحمة مثل «حليفة الله» و«إمام الهدى»... الخ فإنهم لم يجعلوا منها جزءاً من وضعهم «القبائلي»، لا على مستوى «القبيلة» ولا على مستوى «العقيدة». والغالب ما كان الشعراء هم الذين يجعلونها عليهم. وكان ذلك جزءاً من ممارسة السياسة في «العقيدة».

أما الخليفة في العصر العباسي فقد كان وضعه يختلف تماماً. لقد كانت الصورة التي كرسها مثولوجيا الإمامة في العهد الأموي من «الإمام حاضرة في سباه» والكلمة التشريعية التي جاءت بالعباسيين إلى الحكم، ومعروف أنه كانت لهم هم أيضاً جماعة تعالي في حقهم (الرواية) كما أشرنا إلى ذلك قبل (الفصل الثامن، الفقرة ٦). وقد احتفظوا بصورة «الإمام» كما رسمتها مثولوجيا الإمامة ولكن مع نزاع الطابع الشعبي عنها وإحلال الطابع لسي محلها. وهكذا فنزلة «الخليفة» بمقتضى «تراث» الثورة العباسية نفسها منزلة تقع خارج منزلة «الخاصة» وتعلو عليها. وبما أن المنافسين الحقيقيين للعباسيين، وهم العلويون بنو عمومته، كانوا يقومون بحكم مبدأ «إزالة الناس منازلهم» داخل منزلة «الخاصة» وفي مقدمتها، فلقد كان حل الخليفة العباسي أن يثبت تفوق مركزه عن منزلة العلويين مناصبه، كان عليه أن يلمس الشرعية ليس فقط لسلطته كـ «حاكم» بل أيضاً لاستحقاقه الخلافة أمام بني عمومته العلويين الذين كانوا السباقين إلى المطالبة بها وقد قدموا من أجلها تضحيات جسيمة وتعرضوا في سبيلها لمأس لم تكن مأساة كربلاء إلا واحدة منها.

إن الموقف يتطلب إذن نوعاً جديداً من التعامل بالسياسة: إن إيديولوجيا الجبر الأموي التي تؤسس نفسها على القضاء والقدر كترجمة دنيوية لجزء «القبيلة» لم تعد تكفي. لقد كان «القضاء والقدر» كافياً لحمل الناس على الاستسلام للقوة التي بها غلب الأمويون، والتي حمت الحسن بن علي بن أبي طالب على التنازل عن حقه في الخلافة لمعاوية. أما «الآن»، مع الخليفة العباسي، فالناس لم يهزم بعد ولم يتنازل، وكان هو صاحب القضية في الأصل، فلا بد إذن من خطاب جديد يثبت الشرعية لخلافة العباسيين، ضد بني عمومته العلويين، أولاً، ثم يبين منزلة الخليفة على منزلة «الخاصة» بجميع شرائعها وفتاها، ثانياً. المهمة الأولى قام بها الخلفاء العباسيون الأوائل بأنفسهم كما سنرى في هذه الفقرة، أما المهمة الثانية فقد تولّى القيام بها إيديولوجيو «الخاصة» من كتّاب ومثكلين وفههاء كما سنرى بعد.

كانت الشرعية، شرعية الدولة، في الإسلام ومنذ ميثاق بني ساعدة، تتحدد بـ «القبيلة» و«العقيدة» معاً. لقد انتشر أبو بكر على أساس أن «العرب لا تدين إلا لهذا الحي من فريش» من جهة وأنه كان أعلى منزلة في الإسلام سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدنية. وبني معاوية شرعية حكمه على الشرعية القرشية من جهة «القبيلة» وعلى «خصاء الله وقدره» من جهة «العقيدة»، كما بينا ذلك من قبل. أما خلفاء بني العباس، الذين كانت لديهم «الشرعية القرشية» أصلاً، لأنهم من منزلة فريش، فلقد كان عليهم أن يثبتوا على

(٣) من أن حلتا خطبة في الفصل السابق، الفقرة (٢)

مستوى «العقيدة» أنهم أحق بالخلافة من بني عقومتهم العلويين. وهذا ما فعله الأوائل منهم. وبما أن الحكم في الإسلام كان قد أصبح وراثياً منذ معاوية فإن إثبات الشرعية أصبحت من مهمة المؤسس للدولة وحده، أما خلفاؤه من بعده فهم يرثون ذلك منه. وإذا تمكن المؤسس للدولة العباسية من إثبات حقه في وراثة الخلافة فإن ذلك سيسهل مهمته، فصافوه العلويون لا يستطيعون أن يطعنوا في مبدأ «الوراثة» لأن نظريتهم في الإمامة قائمة كلها على هذا المبدأ.

كان أبو العباس السفاح^(١) هو المؤسس الأول للدولة العباسية. ولكن بما أن خلافة لم تدم سوى مدة قصيرة، إذ توفي بعد أربع سنوات من ولايته (١٣١ - ١٣٩هـ) فليقد كان على أخيه، وبني العباس، أن يجمعوا للتصوير (١٣٦ - ١٥٨هـ) أن يواصل عملية التأسيس. ولذلك كان خطاب «الشرعية» حاضراً، بل مهيمناً في خطبها ورسائلها. وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله: «الحمد لله الذي أسقط الإسلام عنه تكريمه، وفرضه وعظمه، وأعطاه لنا وأبيه بنا وجمعنا أمته وكهفه وحصته والقوام به». «وألزمتنا كلمة التطوى وجمعنا الحق بها وأهلها، وجمعنا برحم رسول الله (ص) وقرباه، وأنتلنا من آبائه وأتينا من شجرته وأنتلنا من بعته» ثم يواصل خطاب شرعية «القرابة» يطلب الاستدعاء من القرآن فيقول: «ورفعتنا [الله] من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأمرنا بذلك على أهل الإسلام كتاباً يلى عليهم، ففازوا من قاتل فيها الزاد من حكم القرآن. ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب ٣٣ / ٣٣)، ولما ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا لِلْوَهْدَانِ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى ٢٤ / ٢٤) وقال ﴿وَوَاتِنُكَ عَشِيرَتُكَ الْأَرْبَعِينَ﴾ (الشورى ٢٦ / ٢٦) وقال: ﴿مَنْ آتَاهُ اللَّهُ مِنْ أَمَلٍ الْقُرْبَى فَلَهُ وَالرَّسُولُ وَلِلْقُرْبَى وَالْيَعْسَى﴾ (الحشر ٥٩ / ٧) وقال: ﴿وَرَأَوْا لَوْ أَنَّ مَا فِيهِمْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ لَهُمْ وَالرَّسُولُ وَلِلْقُرْبَى وَالْيَعْسَى﴾ (الأنفال ٨ / ٤١) فأعلمهم جل ثناؤه أننا ولوجب عليهم حفاً وموختنا وأجزل من الفداء والنعمة نصيبنا نكرمة لنا وفضلنا علينا... إلخ.

واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة»، بين القرابة من النبي (ص) وبين «الأولاد» الإلهية التي أخذت الرجس من أهل البيت وطهرتهم تطهيراً وقضت بتخصيص عشيرة النبي وفؤدي قريته بنصيب من الفداء والنعمة ليس لغيرهم. يبقى بعد هذا أن نتساءل: ولماذا بنو العباس دون العلويين من أهل البيت؟ ويجب أبو العباس السفاح في الخطبة نفسها ومباشرة بعد الفقرة السابقة، فيقول: «ورفعت البقية [= أنصار العلويين] الضلال إن خيرنا [= العلويين] أحق بالرياسة والسبابة والخلافة منا، فشاعت وجوههم، هم ولم أيا الناس؟ وبنا على الله الناس بعد ضلالتهم... وأظهر بنا الحق وأمسح بنا الباطل»^(٢) هنا أيضاً يطلب

(٤) هو أبو العباس، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. والسفاح لقبه وقد أطلقه على نفسه في الخطبة التي نحن بصددتها إذ قال عن نفسه: «لما السفاح للبحر أي السعي إلى درجة أنه لا يترك شيئاً في خرائته، ولكن انصرف سعي هذا القلب بعد ذلك إلى سفك الدماء لا قلم به من سفك دماء الأمويين وأعداء دولته. هذا وقد استندت إليه الخلافة رغم أنه كان أصغر من أن يهني أي جسر التصور لأن أم هذا الأخير كانت أم ولد (= أمه في الأصل) بينما كانت أمه مو عريضة حرة.

(٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٤٦.

السيد من الارادة الالهية. فهي التي جعلت نجاح أهل البيت في استعادة حقهم في الخلافة يتم على أيدي بني العباس، وليس على أيدي العلويين الذين قتلوا في ذلك مراراً

ويستولى أبو جعفر المنصور «وضع الخط على الحروف» في هذه المسألة، وذلك في خطبة له ألقاها عندما نقل عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سنة ١٤٤هـ هو وأهل بيته من المدينة إلى الكوفة حيث سجنهم، وذلك بعد أن بدأوا يعملون للخروج على العباسيين. قال أبو جعفر المنصور في هذه الخطبة التي ألقاها على أهل خراسان الذين كانوا «قبيلة» الدولة وجندها، فكان لا بد من اطلاعهم على «حقيقة الأمر»: «يا أهل خراسان، اسم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو ماهتم غيرنا لم تابعوا من هو غيرنا. وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم، والله الذي لا إله إلا هو، والخلافة قلم تعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام بهم علي بن أبي طالب فتطليح وحكم عليه الحكيمين فافترقت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه ويطائعه وثقاته فضلوه». وهكذا يعرض أبو جعفر المنصور لفشل العلويين في استعادة الخلافة فيشير إلى محاولة الحسن والحسين وزيد بن علي بن الحسين وتمكن الأمويين منهم ثم يخاطب أهل خراسان قائلاً: «حتى انتقم الله لنا شيعته وأنصاراً فلعن شرفاً وعرباً بكم، أهل خراسان، ودمع بعقكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصار إلنا ميراثنا من بيتنا، فخر الحق مقره وأظهر مساره وأمر أنصاره»^(٦).

خطاب جديد يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» على مختلف الأصعدة، فيدمج الأولى في الثانية بتوسط «الارادة الالهية»: القرابة من النبي تزكيها ارادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الثروة والمعبدة ليس لمعيرهم. واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء على يد أهل خراسان الذين ابتهتهم الله ثم ليعفوا - فقط - ارادة الله في رد ميراثهم إليهم: ميراث النبي في الخلافة عنه. وحيثما يحاول العلويون الدفاع عن نصيبهم في هذا الميراث بله استحقاقهم له دون غيرهم بدعوى أنهم أبناء بنت النبي (ص)، إن العباسيين يتمسكون بقانون الإرث في الشرع الإسلامي. وهكذا فعندما حرق محمد النص الركية بالمدينة (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) على أثر اعتقال أبي جعفر المنصور لأبيه وأهل بيته وابتداعهم السجن في الكوفة، أقول عندما حرق محمد النص الركية بسبب ذلك وأعلن خلق العباسيين كتب إليه أبو جعفر المنصور رسالة يعطيه فيها الأمان ويعدّه بإجزال العطله إن هو رجع وثاب. ورد عليه محمد النص الركية قائلاً: «ولنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي، فإن الحق حقا وإنما «دعيت هذا الأمر» وإن أنا حلياً كان الرمي وكان الإمام وكيف ورثتم ولايته وولده أحياء... إن الله اغتنرنا واختار لنا قرابتنا من النبي محمد (ص)». ومن هنا نرى فاطمة سيدة نساء أهل الجنة^(٧)

ورد عليه أبو جعفر المنصور برسالة قال فيها: «لما بعد ضد بلقي كلامك وقراب كلامك مؤداً جل صرك بقرابة النساء لفضل به الجنة والموعود، ولم يجعل الله النساء كالصومعة والآباء ولا كالصبي والأولياء لأن الله جعل العلم آياً. ولما قولك انكم يو رسول الله (ص) فإن الله تعالى يقول في كتابه «وما كان محمد أباً

(٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٥.

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٢١.

أحد وجلائكم» (الشعراء ٢٦ / ٢٢٧)، ولكم بنو آية، وإياها لقراءة قريه، ولكنها لا تحوز للبراث ولا تترك
الولاية ولا تحوز لها الإمامة فكيف تورث بها؟^{٢٨}

نحن هنا إذن أمام عملية بناء جديدة لمسألة الشرعية تعتمد القراءة من النص (ص)
ولكن بدون توسط «الوصية» أو «العلم السري» ولا أي شيء آخر مما استلزم عليه ميولوجيا
الإمامة. إن التوسط تقوم به هنا «إرادة الله». لقد أراد الله البيوت في عهد وأراد أن يكون
وارثه هو عمه العباس، إذ مات وهذا العم حي، ولم يكن له غير فاطمة والبيت لا تحجب
العم بل تكفي بأحد نصيحتها المقرر لها كغرض، ولقد أراد الله أن يفشل علي وبنوه في محاولاتهم
استعادة حق أهل البيت وأن يتجسج بنو العباس في ذلك إذ هم أهل خراسان شيعية يظهر
بهم حقهم ويرده إليهم بواسطة. وواضح أن هذا النوع من الاستناد إلى إرادة الله يختلف
تماماً عن الجبر الأموي. إن نظرية الأمويين تقوم على القول بأن القدر هو الذي ساق إليهم
الإمامة تماماً مثلما أن القدر هو الذي كتب عليهم قتال علي وأصحابه في صفين كما بينا ذلك
قبل (المعصل التاسع، الفقرة ٢). لقد وظفوا فكرة الجبر ليبروا استيلائهم على السلطة أولاً
ثم ليتهربوا من المسؤولية ثانياً فنسبوا أعمالهم كلها له وبذلك قالوا ليس على الخلفاء عقاب.

أما أبو جعفر المنصور فهو يستند لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله... الخ بل إلى
إرادة الله واختياره. والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو
إرادة الله تتصرف بواسطة، لا فرق. وقد أصبح أبو جعفر المنصور من هذه الدعوة بعبارة
صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها: «أيا الناس إذا أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بوليته
وتسليمه، وأنا حازنه على فيه، أصل بمشيئة وأنته بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلي الله عليه فضلاً إذا شاء
أن يقصني لأعطيتكم ونعم لديكم وأرذلكم نصي. وإذا شاء أن يظلي الظلي. فارجعوا إلى الله أيا الناس
وسنوه في هذا اليوم الشريف. أن يوفني للمصاب ويسدني للرشاد ويهديني الرافد بكم والإحسان إليكم
ويقتني لأعطيتكم ونعم أروافكم بالعدل عليكم الله سمع مجيب»^{٢٩}.

الخليفة «سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المتصلة من
الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته
تتبع حرية إرادة الله وتجسمها بين جانبيه. فمن أراد شيئاً من الخليفة فليدع الله.

لم يكن من الممكن ولا من القبول أن يعتمد العباسيون الجبر الأموي، وهم الذين
هاشوا وعملوا في كنف حركة التنوير التي قامت ضد الميولوجيا الجبر الأموية فأثبشوا القدرة
والإرادة والامتطاعة للإنسان. وكما يحدث دائماً فإن منطق الثورة عندما تنتصر هذه الأخيرة
يترك مكانه منطق الدولة. ومنطق الدولة يومئذ لم يكن يتحمل مبدأ مسؤولية الحاكم، ولذلك

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٢٢. واضح أن أبا جعفر المنصور يستند هنا إلى قانون الإرث كما حددته
الشريعة الإسلامية. لقد مات الرسول والعباس معه على قيد الحياة فهو أولى بوراثة من علي ابن عمه. ولما
فاطمة آية فتأخذ فرسها فقط ولا تحوز للبراث كله.

(٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٢.

محمد أبو جعفر المنصور إلى إصفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتقييداً لإرادة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسمو بـ «منزلة» الخليفة إلى مرتبة: «سلطان الله في أرضه» الخليفة إذن في منزلة لا تضاهيها منزلة. إنه ليس واحداً من «الخاصة» ولا مجرد فرد من أفراد «آل البيت»، بل إنه الشخص الذي اختاره الله من هذا البيت - الذي اقتضت إرادة الله أن يظهر أمله تظهيراً - لجعله سلطاناً له في أرضه وعمل عباده.

منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة. وسيقوم الايديولوجيون من «الخاصة» بالتنظير لمنزلة الخليفة: فريق منهم يوظف الأديبات السياسية الفارسية المنقولة عن العرس، وفريق يواصل عملية تسييس المتعالي التي تشتها حركه التنوير في العصر الأموي، ولكن في الاتجاه الذي يخدم مطلق الدولة الذي حل محل مطلق الثورة، بينما سيتولى فريق ثالث التشريع للسياسة، ولكن لا السياسة كما ينبغي أن تكون من منظور ايدولوجي المدينة الفاضلة، بل السياسة كما يفرضها الواقع ويكرسها الخليفة، أي كجملة «موازل» تنتظر فتوى الفقهاء. يتعلق الأمر إذن بثلاثة أنواع أو مستويات من الخطاب السياسي في الإسلام: الايديولوجيا السلطانية، «جليل الكلام» في مضمونه السياسي، ثم لغة السياسة ومحاوّل في الفقرة التالية أن نعرض بصورة مركزة لهذه الأنماط من الخطاب السياسي في الإسلام، مبتدئين بالمضمون الايديولوجي الذي روجته فئة «الكتاب» من فئات «الخاصة»، من خلال كتاباتها في «الأدب السلطانية».

- ٣ -

ورد في كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ في مقدمة الحديث عن مراتب العلماء والمعنيين لدى ملك الفرس ما نصه: «ولبدأ بملوك المعجم (= الفرس) إذ كانوا هم الأول في ذلك، وعندما أخذنا لوائح الملك والملكة وثرثب الخاصة والعامة، وسبلة الرعية والرام كل طبقة حظها والاقتصار على جعلتها (= شاكلتها)»^(١٠).

والحق أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة حل جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايدولوجيا معينة نبتت في واقع معين إلى مجتمع آخر بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته ومستجداته. وما حدث في العصر العباسي الأول هو ما حدث ومحدث في الوطن العربي المعاصر: في العصر العباسي الأول تم نقل الايديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبر عن واقع المجتمع العربي الاسلامي واتجاه تطوره آنذاك. وفي العصر الحاضر نتقل نحن العرب ايدولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامع الطبقات عتتنا.

(١٠) كتاب التاج، النسب للجاحظ يشك كثير من الباحثين في سببه إليه. ونحن لا نجد لا في الاتجاه السائد في الكتاب ولا في صيغته وحيلاته ما يبرر هذا الشك، هذا ونعتمد هنا على الطبعة التي حققها غوري عطري ومشرها بعنوان: كتاب التاج في أعلام الملوك للجاحظ (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠).

ما يبرز عملية النقل هذه، في الماضي كما في الحاضر، أمران اثنان: أولهما تطور أوضاع المجتمع المنقول إليه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في المجتمع المنقول منه من جهة، وانحراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العام للتاريخ من جهة أخرى. وهكذا فالأوضاع المجتمعية العربية في العصر العباسي الأول كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع العباسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان، وكانت السمة البارزة في عملية الانتقال تلك تشوّه «الخاصة» كمنزلة بين الخليفة والعلامة. وإذا أضفنا إلى هذا أن المجتمع العباسي ودولته «السلطانية» قد «اندججا» في المجتمع العربي ودولته أدركنا كيف أن عملية النقل الأيديولوجي التي نحن بصددتها كانت بالفعل ممكنة إن لم نقل ضرورية. أما في عالمنا المعاصر فالأوضاع العامة في الوطن العربي تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (مجتمع «الطبقات» بالدمى الحديث للكلمة: برجوازية، عمال، فلاحون... إلخ) وأكثر من ذلك تتجه الدولة والمجتمع في الوطن العربي المعاصر إلى «الاندماج» في النظام العالمي الذي تفوقه أوروبا، مما جعل عملية النقل الأيديولوجي، هنا أيضاً، ممكنة إن لم نقل معروضة. والعرق بين وضعنا بالأمس ووضعنا اليوم هو أننا كنا في الماضي نحمل موقع الغالب وننقل من المظلوم فكنا نحتوي ما ننقل ونندمج فيه بسهولة وبدون كبير صدام مع الهوية والتراث... إلخ. أما اليوم لمحن تقع في موقع المظلوم وننقل من الغالب، وهذا ما يفسر جانباً من البطء الذي تتسم به عملية التقدم عندنا وما يرافق هذه العملية من تناقضات وجدانية وصراعات اجتماعية وفكرية ليس ها هنا مكان الخوض فيها^(١١).

ما قصدناه من هذه الملاحظة السريعة هو لفت الانتباه إلى الدور المزيج الذي قامت به الأيديولوجيا السلطانية، المنقولة عن الفرس، في المجتمع العربي. ذلك لأننا إذا كانت تعكس فعلاً بعض مظاهر التطور الذي حصل مع قيام الدولة العباسية، وبكيفية خاصة تبلور ما عبرنا عنه بـ «البنية السلطانية» للهرم الاجتماعي بمناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد صلت في ذات الوقت حل تكريس هذه البنية والتعزيز لها بالصورة التي نخدم مصالح الفئة التي تنتجها وتروج لها فئة «الخاصة». وبما أن هذه الفئة لم تكن تشكل «طبقة» بالدمى السوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها ولا كان لها دور خاص بها في عملية الإنتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة تتعلق حول والأمير وتقوم عن خدمته وتعيش من عطائه ومن الجلاء الذي تستفيد منه، فإنها قد اتجهت بالأيديولوجيتها لانتجاء الذي يمكن وضعيتها هذه وتخليتها من أجل هذا كانت الأيديولوجيا السلطانية أيديولوجيا من أجل «الأمير» و«الخاصة». أما «الأحرار» في هذه الأيديولوجيا فهو الطرف الثالث. والعلامة. كان ذلك هو دور الأدبيات السلطانية الفارسية ومضمونها الاجتماعي، وستعمل شرائح «الخاصة» في المجتمع العربي الإسلامي على تلوين ما ينقله منها باللون «الإسلامي».

(١١) انظر محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩). الطبعة القرية من توزيع المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء.

من جهة وعلى نيتتها في «القطاع» المفكوي الذي تخصص بإنتاج الخطاب فيه، من جهة ثانية

كان ابن المقفع أول من دس القول في «الأيديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية لاسلامية كان قارساً اسمه وروبه، وقد ولد بالبصرة سنة ١٠٦هـ، وعندهما أسلم صار اسمه عبد الله وكني بأبي عمرو، درس الآداب الفارسية والآداب العربية واشتغل كاتباً للأمراء والولاة في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، وتوفي سنة ١٤٢هـ زمن أبي جعفر المنصور. وإذن فبعد عاصر ابن المقفع الدعوة العباسية ودولتها وعمل كاتباً لبعض رجائها، وقد انصرف مهنته إلى الكتابة السياسية كما كانت في ذلك العهد (= الانحلاق والآداب السلطانية) فترجم فيها عن الفارسية وأنشأ كتاباً من تأليفه الخاص. ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال ثلاث رسائل: الأدب الصغير وتناول فيه ما تتناوله الفلسفة السياسية عند اليونان يعنون سياسة النفس أو تديرها، والأدب الكبير وتناول فيه سياسة المدينة (= الدولة) في اصطلاح الفلسفة السياسية اليونانية. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسالتين المذكورتين إلى الناس كافة بل إلى من تسميهم اليوم بـ «رجال الدولة»، وخدمهم دون غيرهم إنه يخاطب الكتاب والولاة، وبكيفية عامة تلك الشريحة من «الخاصة» التي تخدم «الأمير» بصورة مباشرة، فيبين لها في الأدب الصغير ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم في نفسه، في عقله وسدركه. الخ وشرح لها في الأدب الكبير الكيفية التي يجب أن تتعامل بها مع السلطان وأداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها. الخ أما الرسالة الثالثة وهي بعنوان «رسالة الصحابة» فهي أشبه بـ «تقرير» عن الوضعية العامة في الدولة الجديدة رصمه إلى أبي جعفر المنصور المؤسس الثاني لهذه الدولة. والمقصود بـ «الصحابة» هنا صحابة السلطان أي كتابه ومستشاروه وندماؤه فالرسالة إذن تنقل رأي «خاصة» الخاصة إلى الخليفة حول الأوضاع العامة للدولة في ذلك الوقت.

كان ابن المقفع، إذن، جزءاً من ظاهرة جديدة، ظاهرة بروز «طبقة» الخاصة في المجتمع العربي الاسلامي كشرريحة اجتماعية جديدة تحتل منزلة بين منزلة «الأمير» ومنزلة العامة فكان من الطبيعي، وهو الذي ندب نفسه له «النشريع» هذه الشريحة لعقلها وسلوكها، أن يتم بتحديد مبادئها وبياد دورها في المجتمع والدولة. يقول في الأدب الصغير: الذي قلنا إن موضوعه هو «سياسة النفس»: نفس رجال «الخاصة» «وعمل العاقل أن يحسن الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباساً مختلفاً: طبقة من العامة يلبس لهم لباساً فقيراً وانحساراً وتحفظ في كل كلبه وخطوه، وطبقة من الخاصة يخلع عليهم لباساً للتشدد ويلبس لباساً الالة والظلم والبدلة والمعاوضة ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم هو فضل في الرأى وثقة في المودة ولما في السر وروءا بها»^(١)

وما يجب أن يلاحظ نظرنا في هذه «النصيحة» التي يقدمها ابن المقفع لـ «العاقل»، وهو

(١٢) عبد الله أبو عمرو دوزي، ابن المقفع، الأدب الصغير، في المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع (دمشق: دار الفوق، ١٩٧٨)، ص ٤٧. هذا وقد كرر ابن المقفع نفس الفكرة في «الأدب الكبير»، ص ١٥٣.

ها ذلك الذي يشتغل به «عقله» كتاباً للأمير والذي هو من خاصة الخاصة، هو هذا الإلحاح على ضرورة التعبير بين طيقتين ومعاملة كل منهما على أسس وضعها الاجتماعي. الانقباض والانحجاز مع «العلماء»، والانبساط والتودد مع «الخاصة». وإذا كان ابن المقفع لا يتحدث هنا عن السلوك الذي يجب أن يلتزمه هذا «العقل» مع السلطان فلأنه يتحدث هنا في هذا النص، في إطار الأدب الصغير ربما يتمي الكلام عن كيفية السلوك مع السلطان إلى ميدان الأدب الكبير وفي هذا المجال الأخير يزود ابن المقفع قارئه «العقل» هذا بنصائح كثيرة منها «لا تكوس صحنك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في المكره عندك، ومواضعهم فيها خائفك، وتقدير الأمور على أمورهم دون هولك، وعلى ألا تكتمهم سررك ولا تستطلع ما كنسوه، ونجني ما أظلموك عليه عن الناس كلهم حتى نجني نفسك الحديث به، وعلى الاجتهاد في رصاصهم والتسلف حاجتهم والتبنييت حاجتهم والتصدق لحياتهم والتزيين لأعيانهم وعلى قلة الاستطاح لما فعلوا إذا أسلخوا، وترك الانتحال لما فعلوا إذا أفسدوا، وكثرة النشر لمحاسنهم، وحسن الصبر لمساوئهم، والقفارفة لمن قاربوا وإن كانوا بعداء، والمباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أقرباء، والاهتمام بأمرهم وإن لم يتنوا به، والحفظ له وإن صحوه والمذكر له وإن سوه، والتخفيف عنهم من مؤونتك، والاحتياط لهم كل مؤونة، والرصا منهم بالعصر، وقلة الرصا من نفسك لهم بالجهود»^(١٣).

والأدب السلطانية، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ «انزال الناس منازلهم»: الترفع على «العامة» والنزول منها، الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على الجمالة والتوادد، الانصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور من هوانه الخ. وهذه الأنماط الثلاثة من «الأدب» تعكس ليس فقط الطابع العفيلي الارستقراطي لفئات «الخاصة» بل تعبر أيضاً عن الوظيفة التي تعطىها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي بها تبرز وضعها كمنزلة بين المنزلات: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة «العامة» التي يجب أن تطيع. مهمة «الخاصة» إذن، هي حمل «العامة» على طاعة الأمير بها تقوم بالسلح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و«الملم» - الايديولوجيا - بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام و«الخاصة» تطوع النفوس بالكلمة.

ويشرح ابن المقفع هذا الدور في «رسالة الصحابة» التي قدمها لأبي جعفر المنصور فيقول «وقد علمنا علماً لا يخالف شك أن حكمة قط لم تصلح من قبل أنصها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل علمها وذلك أن عدد الناس [= أهلبيتهم] في ضعفهم وجهالهم الذي لا يستمعون برأي أنفسهم ولا يعملون العلم ولا يقدرون في الأمور، فلما جعل الله فيهم خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم، واعتبرت خواصهم بالمرور عوامهم وأقبلوا عليها بجد وصح ومشاررة وقوة، جعل الله ذلك صلاحاً لبيعتهم ومبدأ لأهل الصلاح من عوامهم». لا صلاح لـ «العلماء» إلا بوجود «أمير». وعلى «العامة» على طاعة الأمير من مهمة «الخاصة». «فالأمير» يحتاج إلى «الخاصة» ولا بد ولكن «الخاصة» لا تقوم بنفسها بل هي محتاجة إلى «الأمير»، فهو الذي يجمعها ويحميها ويحجبها لها من اعتبار ومعود لدى العامة ذلك ما يقرره ابن المقفع بوضوح، إذ يصيف إلى العبراء السابقة، مباشرة، قوله: «وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم

(١٣) ابن المقفع، الأدب الكبير، في نفس المرجع، من ١٤٠ - ١٤١.

وأعظم من ذلك في الإمام يصلح الله أمرهم ويكبت أهل الظلم من ظك ويجمع رأيهم وكلمتهم، وبين لهم عند العامة مصلحتهم، ويجعل لهم الحجة والأيد في القتال على من تكب عن سبيل حقهم»^(١٤).

ويعبر الملاحظ عن الفكرة نفسها، وهو يعكس هنا نظرة «الخاصة» إلى «العامة» في الميدان السياسي بقرره: «إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتطول الخلاف، ولا تحصل بين فضل وجودها ونقص علمها... وإنما العامة أمة الخاصة بظنهم للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العلل وتدبها الشهور. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان. فإن الإنسان إذا فكر أبصر وإذا أبصر عزم وإذا عزم تحرك وهذا الجوارح دون القلب. وكذلك الجوارح لا تعرف قصد النفس ولا مروي في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى المعز، فكذلك العامة لا تعرف قصد القادة ولا تدبير الخاصة ولا تروى معها، وليس يخرجها ذلك من طاعة حرمها وما أبهرت من تدبيرها. وصالح الدنيا وقام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وقام ذك الحاجة بصواب قصد النفس وطاعة الجوارح... والخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة وكذلك القلب والجوارح... وإنما العامة جنة للدخ وسلاح للقطع وكالقرص للرامي والفأس للتجار»^(١٥).

ويردد الماوردي الفكرة نفسها ويعبر عنها بقوله: «وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشرية، لأن بعض الأمور لبعض سبب، وهوام الناس لحواصمهم عند وكل صنف منهم إلى الآخر حاجة»^(١٦). ويعبر المصمودي المؤرخ عن نفس النظر، نظرة الخاصة إلى العامة فيقول: «ومن أحوالهم [= العامة] أن يَسْرَتُوا غير السيد ومعضلوا غير الفاضل ويقولوا بغير علم وهم أباغ من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والفاضل والفضل والنقص، ولا معرفة للحق من الباطل»^(١٧).

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتبع الكمية التي تردد بها المؤلفات في «الأدب السلطانية» هذا النوع من الأحكام التي تصدرها على «العامة»، ونحن لن نجد جديداً يستحق الذكر، لجميع المؤلفات تكرر هذه الأحكام بنفس العبارات معتمدة نفس الاستدلال، القائم على الميالة بين العقل أو القلب أو الرأس من جهة وبين الخاصة من جهة ثانية، ثم بين الأعضاء والجوارح والأنوات من ناحية وبين العامة من ناحية أخرى. لكف إذن بما ذكرنا ولنتقل إلى تركيب «الخاصة» كما تحدثنا عن نفس المؤلفات. ولبدأ هذه المرة بواحد من المصورات الشاعرة لنعود بعد ذلك إلى أين المنفع لتتابع تحليله التأسيسي للأيديولوجيا السلطانية يقول الهرطوشي: «هناك أمر اتفق عليه حكماء المشرق والمغرب والفرس والعرب بصطوح [= السلطان] رجوه كل قبيلة والمسلمين من كل عشيرة ويحس إلى حمة القرآن وحفظ الشريعة ويمنون بحاكمهم ويضرب الصالحين والمترهدين وكل مستنك بعروة الدين، وكذلك يفعل بالأكراف من كل قبيلة والرؤساء اليهود من كل طمة، هؤلاء هم أئمة الخلق وهم بملك من سواهم. فمن كمال السياسة والرياسة أن يخفي على كل ذي رياسة رياسة وهو كل ذي عز، وعلى كل ذي منزلة منزلته، فحينئذ تكون لك الرياسة أمونا... ومن دانت له الفضلاء من

(١٤) ابن المقفع، رسالة الصحابة، في نفس الموضع، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٥) أبو عثبان عمرو بن بحر الجاحظ، الضحية (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، سبيل النظر وتبجيل الظفر في أحوال الملك

وسببته الملك (دمشق: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣١.

(١٧) أبو الحسن علي بن الحسن المصنوعي، مروج الذهب ومعدن الجواهر، تحقيق محمد محي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٢ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٢٤.

كل قبيلة فاعلمت به أن يدوم سلطانه والعلمه والاتباع دون مصالحتهم وساداتهم أجساد بلا رؤوس وأشباح بلا أرواح ولأرواح بلا قلوب»^(١٨).

وأصبح أن الطرطوشي الذي عاش في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وتغل في المغرب والمشرق، يعكس هنا عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي، خلال العريين المذكورين. ولذلك يحمله مجمل هوجه كل قبيلة والقبليين من كل عشيرة على رأس العنات التي تتألف منها أو يجب أن تتألف منها «الخاصة» في عصره. ومع ذلك يبقى هذه «الخاصة» في منزلة بين المنزتين تستمد هونها ونفوذها من كونها جسراً «للأمير» نحو «العامة» أما ابن المقفع الذي كان ينظر لـ «الخاصة» في مجتمع كان واضحاً من خلال التطورات التي عاشها أنه ينتقل من مرحلة «القبيلة» إلى مرحلة «الخاصة»، فهو لا يذكر في تركيب هذه الأخيرة «هوجه» كل قبيلة والقبليين من كل عشيرة بل يركز على «الطلائع» الجديدة اللاقبيلية لفئة «الخاصة»، إهم «الكتاب» والأشراف وأصحاب المشورة الذين يشكلون «خاصة الخاصة» لو ما يعبر عنه ابن المقفع بـ «الصحابة» وهكذا يقول، بعد أن يقرر أن الأمر لا ينتظم للأمير إلا بوجود «صحابة» تكون «ربة مجلسه وكسبة رحمة والأمران على رأيه وموضع كرامته»^(١٩)، يقول بعد أن يقرر هذا أنه ينبغي أن «لا يكون فيها» «الصحابة» إلا رجل بدر بخصلة من الخصال أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة بقرية أو بلاد، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلاً لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته، أو صاحب سمعة يعرف بها ويستمد لها ويجمع مع بجدته حباً وعمداً فيرفع من الجند إلى «الصحابة»، أو رجل فقيه مصلح يوضع بين أظهر الناس لستمعوا بصلاحه ونهيه لمرجل شرف لا يفسد نفسه أو غيرها.

واضح أننا هنا أمام هيكلة جديدة لجهز الدولة. فبعد أن كان «صحابة» الخليفة الأموي ورجال خاصته على العموم هم رعايا القبائل التي يعتمد عليها كجند لدولته وفي مقدمتهم رجال قبيلة هو، ما نحن نرى «خاصة» جديدة يتكون أعضاؤها من الشخصيات المدنية أساساً، الشخصيات التي لا نستقي مكانتها واعتبارها من «القبيلة» بل من خصائص شخصية (حسب، سابقة، علم، قرابة...)، وبالتالي فهي ليست كزعماء القبائل الذين يمثلون القوة العسكرية التي يقوم عليها كيان الدولة والذين يشاركون الخليفة في الحكم والسياسة نوعاً ما من المشاركة. إن «الخاصة» الجديدة تتكون أساساً من رجال لهم سمعة وصيت ولكنهم لا يملكون سلطة مادية، ولذلك فهم للسلطان «ربة مجلسه وكسبة رحمة والأمران على رأيه»^(٢٠) وهم تقرب الخليفة لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهاً ومهوداً يوظفونه في حل المأنة «طوعاً» على طاعة «الأمير». يتعلق الأمر إذن بشريحة اجتماعية أشبه ما تكون بشريحة «التيقراطية» في الدولة المعاصرة، أولئك الذين يقتضون خبرتهم لدولة أو لشركات مقابل أجر، فيعمدون بما يكلفون به ويمكرون في نفس الاتجاه الذي يريده

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ)،

ص ١٩٢

(١٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٢١٢

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٨

معلمهم. هؤلاء لا رأي لهم إلا رأي الخيرة. ليس وراهم «فيلة» ولا «حرب»، بل يستمدون كل مقومات وجودهم كـ «خاصة» من «الأمير». ولذلك فهم إذ يتفانون في خدمته يعيشون في قلق وحرف دائمين من أن يستغي عنهم أو يطش بهم.

وبعكس ابن المقفع هذا الخوف الدائم الذي تعاني منه هذه الفئة، «صحابه الأمير» أو «خاصة الخاصة» يقول موجهاً النصيح لمن يتطلع إلى الانتخايط في سلوكهم: «إن استعجبك من صفت من الولاء إلا على شعة من قرايه أو مودة قليل. فإن اعتلك ذلك فاعلم أنك إنما تعمل على صمل السخرة»^(٢١). ومضيف ابن المقفع قائلاً: «إن استلب صاحبك لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد حيرت بين حلتين ليس منها خيرا: إما ميلك مع الوالي على الرعي، وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعي على الوالي، وهذا هلاك الدنيا، ولا حيلة لك إلا بالموت أو الحرب»^(٢٢). ولذلك فإن أنت «وجدت عنهم [الأمراء، الملوك] الخ [وعن صفتهم عن قاضي عن ذلك نفسك واعتزله جهك، فإن من يأخذ عنهم بصفة يعمل به ويؤذي لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذ بصفة يحتل الصفة في الدنيا والورث في الآخرة». ويشرح ابن المقفع حالة الخوف والقلق التي يعيش فيها من يحرط في «صحابه» الأمير فيقول: «إنا لا تأمن أنهم إن اعلمتهم ولا عرفتهم إن كنتمهم، ولا تأمن غصبتهم إن صدقتهم ولا تأمن سلوكهم [نسيانهم] إن حدثتهم. إنا إن نرستهم لم تأمن نرهم بك، وإن رابلتهم لم تأمن عفتهم، وإن استأمرتهم حلت المؤونة عليهم وإن غطمت الأمر دوسهم لم تأمن فيه خالفتهم. إنا إن مخطروا عليك أهلكوك وإن رضوا عنك تكلفت لرمصهم ما لا تظن». ومن أجل هذا ينصح ابن المقفع كل من يرشح نفسه للالتحاق بسلوك «الصحابة» - صحابة الأمير - أن لا يعمل إلا إذا كان مستعداً للتحمل بسلوك خاص يشرحه في العبارة التالية. يقول: «ومن كنت حاضراً إن بطوك، جليداً إن قريوك، أمياً إن اضمرك، تعلمهم وأنت تروهم أنك تعلم منهم، ونزجهم دكانهم يؤدبوك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصير بأهوالهم، مؤثراً لحظهم، ذليلاً إن ظلموك، راصياً إن أسخطوك، والا فابعد عنهم كل البعد والخلو منهم كل الخلو»^(٢٣).

وصفة مهزوزة طفيلية، وضمة «الحكمة» لا خير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى «صحابه» الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد «خدام»، ولا تختلف وضمة «الخاصة»، في مجموعها، عن وضمة «الصحابة» فهذه من تلك. إن منزلة الخاصة هي بين المنزلتين، تتوقف في وجودها ونفوذها على «الأمير» ولذلك كانت ايدولوجيات الخاصة تتخذ «الأمير» محوراً لها. «الأمير» يجب أن ينصب، ويجب أن يبقى. هذا هو المنطلق، والباقي يدور كله حول. كيف ينبغي أن يكون وكيف ينبغي أن يعمل، من أجل أن يبقى؟

بقاء «الأمير» وبالتالي «الخاصة» متوقف على طاعة «العلمة» له. ولصالح هذه الطاعة لا بد من تكوين أساسيين عليها يقوم كيان الدولة. الجيش والمال. ومهمة «الخاصة» هي أن تهيئ للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف في المال. هنا تتوغل الايدولوجيا السلطانية إلى «البسة العميقة» للهرم الاجتماعي فتجهد في إسداء النصيح للأمير من أجل

(٢١) نفس المرجع، ص ١٢١.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٢٢.

(٢٣) نفس المرجع، ص ١٤٢.

تطلم العلاقات بين عناصر هذه البنية (القبيلة، الغنمة، العقيلة) وبين عناصر البنية السطحية (الأمير، الخاصة، العامة) وهنا نلتقي بـ ابن المقفع مرة أخرى بوصفه «مشرعاً» في هذا المجال أيضاً. وتكتسي آراؤه في هذا الموضوع أهمية خاصة لأنها ليست مجرد نصائح عامة كتلك التي سجلها في كتب الآداب السلطانية الأخرى، بل هي عبارة عن توصيات خبير إلى الخليفة المؤسس الفعلي للدولة العباسية وبإني كيانها أي جعفر المنصور، توصيات تعكس الانتقال بالدولة في الإسلام من حالة «القبيلة» إلى حالة الامبراطورية، كما سنرى في الفقرة التالية

- ٤ -

يتناول ابن المقفع في «رسالة الصحابة»، مباشرة بعد المقدمة، موضوع «القبيلة» في الدولة الجديدة يقول مخاطباً أبا جعفر المنصور: «فمن الأمور التي يذكرها أمير المؤمنين... أمر هذا الجند من خراسان، فإنهم جند لم يذكروا مثلهم في الإسلام». وبعد أن يبرز حصانهم ككونهم «أهل بحر بالطاعة وفضل عند الناس وعفاف في عوس وفروج وكف عن الفساد وبذل للولاء» يقدم جملة من النصائح في كيفية التعامل معهم تدور كلها حول ضرورة إيمانهم عن الخوف في «السياسة» وشؤون الدولة وحصر مهمتهم في وظيفة «العسكر». ومن أجل تحقيق ذلك يجب «تلقينهم إيديهم ورأيهم وكلامهم» أي تدربهم عسكرياً وتكونهم إيديولوجياً حتى يصبحوا عسكرياً يسمع ويمثل لا غير. وهذا شيء ضروري وملح خصوصاً وأن «في ذلك اليوم اعتلاط من رأس معرط قال وقام متعير شاك». ويصور ابن المقفع حال الخليفة معهم تصويراً بليغاً ذا دلالة عميقة فيقول: «ومن كان [الخليفة] إنما يصول على الناس يقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والفكر والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يوجل من رآه» [بحسب من] والراكب لئد وجلاء. ولذلك وجب ترويض «الأسد» ترويضاً يجعل راكبه في ملأ من. وهذا إنما يتم بتحويل «أهل خراسان» من وضعية «الجند» (القساكل المجردة الموالية للخليفة المتحالفة معه) إلى وضعية «عسكر» يدين بالامتنال والعداء. لا بد إذن من إضاههم لقانون عسكري خاص. وفي هذا يقول ابن المقفع «فلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً [قانوناً] معروفاً بليغاً وجيراً، محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه لو يكفروا عنه. بأننا في الحجة قاصراً من الذل، بحفظه رؤسائهم حتى يقدوا دماءهم ويتعهدوا به منهم من هم ذوعهم من حرص الناس [عالمهم] فكان ذلك، إن شاء الله، لرأيهم صلاحاً وحل من سواهم حجة»^(٢٤).

نحن هنا إذن أمام اقتراح يميز من الأساس الذي كان يقوم عليه كيان الدولة من قبل. لقد اعتمدت الدولة الأموية كما رأينا على ممارسة السياسة في «القبيلة»، على توظيف واستغلال الصراع القبلي بين الليمانية والمصرية فكانت النتيجة التفتت للدولة بنية فعلية. أما مع هذا الاقتراح الجديد الذي يستلزم النموذج الامبراطوري (الفاطمي بكعبة خاصة) فإننا أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السياسة في «القبيلة» بل بالعكس إلى عزل «القبيلة» عن السياسة، أي تحريرها إلى عكر نظامي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة... وإنما عليه أن يطيع

(٢٤) ابن المقفع، الأسب الصغير، ص ١٩٤ - ١٩٥.

والصالح ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئاً من الولايات والأعمال خصوصاً الخراج، «وإن ولاية الخراج مصلة للمنفعة»^(٢٥)، كما يجب «بعد أدبهم في تعلم الكتب والتفقه في السنة والأمانة والعصمة والباينة لأهل المهوى»^(٢٦)، وبعبارة عصرياً لا بد من العناية الفائقة بتكوينهم التعليمي، بـ «عمل أعضائهم» مما عدا الولاء للخليفة والامتثال له.

على أن «تنظيم» فكرهم وحده لا يكفي بل لا بد من تنظيم حياتهم المادية والإشراف عليها. وهكذا يجب العمل على تنظيم «أرزاقهم» (= ما يقلم لهم من المولد العدائية كمؤونة) وذلك بأن «يرقت لهم أمير المؤمنين وقتاً يعرفونه في كل ثلاثة أشهر أو أربعة أو ما بدا له ولد يعلم عاينهم العدي ذلك» كما يجب تنظيم مرفياتهم وذلك بـ «إقامة ديوانهم وخل أسبائهم، ويعلموا الوقت الذي يأخذون فيه منقطع الاستبطاء والشكوى، فإن الكلمة الواحدة تخرج من أدهم في ذلك أهل أن تستعظم وإن باب ذلك جدير أن يحسم» والأهم من ذلك كله تنظيم جهاز الاستخبارات في صفوفهم نظماً دقيقاً لأن هذا هو «جماع الأمر وقوامه» ولذلك يجب «أن لا ينحى على أمير المؤمنين شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بفراسد والمسكر والأطراف، وأن يحضر في ذلك، الحق، ولا يستمر فيه إلا بالظن النصاح، فإن ترك ذلك وتبليغه الحق بتركه من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير معه للجهالة والكذب»^(٢٧).

وهذا التغيير الجذري على مستوى «القبيلة» يجب أن يرافقه تغيير عمائل على مستوى «القبيلة». وهنا يتطرق ابن المقفع من نقد الوضع القائم في ميدان الجباية فيلاحظ أن الخراج يجهى على غير قانون وإن كل والٍ أو عامل يفتقر على النواحي التابعة له مقادير تختلف عن التي يعرضها آخرون في مناطق أخرى: «فليس للمال أمر يتهود إليه ويحاسبون عليه ويحول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض» فسيارة المال بهم إحدى اثنين إما رجل أخذ بالخرق والنف من حيث وجد، ونسب الرجال والرسائل (= النواحي) بالعمالة عن وجد، وإما رجل صاحب مساحة يستخرج من درع ويترك من لم يدرع فيهم من عمر ويسلم من الحرب، مع أن أصول الوظائف على الكور [ما يوقف من الخراج على النواحي] لم يكن لها ثبت ولا علم وليس من كورة إلا وقد عبرت وظيفتها مراراً ١٥ ولهذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي ويعتمد على سجلات مضمونة، يقول: «فلو أن أمير المؤمنين أصل رأيه في التوظيف على الرسائل والفري والأرضين وظلف معلومة ونسب الدواوين بذلك وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد حرمها وقسمها ولا يجتهد في عبادة إلا كان له نصيبها ونصيبها، لرحوا أن يكون في ذلك صلاح للرحمة وعمارة للأرض وحسم لأبواب الحياة وغشم المال [= ظلمهم]»^(٢٨). وهذا الإصلاح الجبائي الجذري يرمي كما هو واضح إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والحرية) إلى الاقتصاد الخراجي، من النمط الأسوي^(٢٩) الذي قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع وبالنساري، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٠٠

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٠١

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٠٢ - ٢٠٣

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢١٩ - ٢٢٠

(٢٩) قصد النمط الانتاج الخراجي، انظر للمدخل، الفقرة ٧، المبحث ٣١

من «المركزة» مباشرة، ويكون معادها في الغالب مستوعباً لما يفصل من انتاج الملاحين بعد اسقاط المقادير الضرورية لعيشهم.

هذه التعبيرات الجفرية الهيكلية على مستوى «القبيلة» و «التيبة» تتطلب تغييراً مماثلاً عن مستوى «العقيدة». وما يجب أن لا نتظر من ابن المقفع أن يخوض في الخلاصات النظرية حول الإمامة وقضايا الكفر والإيمان والجبر والاختيار... الخ. إن ابن المقفع حين تكو قراطي، والرسالة «رسالة الصحن» الكنوقراطيين، ولذلك فإن ما سيهمه على مستوى «العقيدة» هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. ما يهمه هو ما يضمن «طاعة الخليعة وانتظام أمر العامة» على قانون واحد. وقد عرض ابن المقفع للمسألة الأولى في سياق حديثه عن إعادة هيكلة «الحند» بقصد تحويله إلى عسكر تسود فيه الطاعة والامتثال. أما المسألة الثانية فقد عحصها بفقرة خاصة.

بخصوص «الطاعة» طاعة العسكر أولاً وطاعة الناس جميعاً لـ «الإمام»، ينطلق ابن المقفع عما كان يروج من مناقشات في ذلك العصر حول حدود الطاعة للإمام ومداه، انطلاقاً من المبدأ الإسلامي المعروف «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وبحسب ابن المقفع أنه كان هناك تأويلان «معرضان» لهذا المبدأ، الأول يقول فيه أصحابه: «إن أمرنا الإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى، وإن أمرنا بطاعة الله فهو أهل أن يطاع». فإذا كان الإمام يعصى في المعصية، وكان خير الإمام بطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء». وواضح أن هذا التأويل يبطن القول بعدم ضرورة نصب الإمام، وهذا ما نبه إليه ابن المقفع إذ علق على هذا الرأي بقوله: «ومنا قول معلوم بحمد الشيطان مريمة إلى خلق الطاعة والذي به أمينة لكي يكون الناس مظالم ولا يفرح بأمرهم إمام». أما التأويل الثاني فأصحابه يقولون، بالعكس من ذلك، «بل طيع الأئمة في كل أمور ولا تفتش من طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حياء، هم ولاء الأمر وأهل العلم ومن الاتباع وعلمنا الطاعة والتسليم». ومع أن ظاهر هذا القول يفيد وجوب الطاعة للإمام في كل شيء، فإنه يقضي، في باطنه، بإلقاء المسؤولية كلها على الإمام، ولذلك يقول ابن المقفع: «وليس أحد القول بأقل ضرراً في توهين السلطان وتجيير الطاعة من القول بقله، لأنه يتهي إلى العطيع المتساحش من الأمر في استغلال معصية الله جهاراً صراحاً، ويجب أن نضيف ما سكنت عنه ابن المقفع، وهو الأهم عنده، أعني بذلك تحريم الإمام بتحميله مسؤولية كل شيء».

وقدم ابن المقفع تأويلاً لذلك المبدأ الإسلامي يبدو في ظاهره وكأنه موقف وسط ولكنه في حقيقته وجوهه تكريس للطاعة للإمام بصورة تجعل منه المشرع الوحيد لأمر الدنيا الذي يجب أن يطاع كما يطاع المشرع لأمر الآخرة: الله. ويبني ابن المقفع تأويله هذا على المقدمة التالية، وهي: «إن الله جعل نوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين: الدين والعقل». وبما أن الدين لا يشرع لكل جزئية وكل نازلة يمكن أن تحدث إذ «لو أن الدين جاء من الله لم يفتقر حرقاً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم منذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم يعمره، إلا جاء به معرفة [حكم]، فكانوا قد كفروا غير وسعهم فضيق عليهم في دينهم ولقاهم ما لم تتسع أسباعهم لا سباعه ولا قلوبهم لفهمه، ولطرب عقولهم وألباهم التي فتق الله بها عليهم ولكنت لهموا لا يجتهدون إياها في شيء»^(٣٠). ولذلك اقتصر الدين على بيان «الفرائض والحدود» أما ما سوى ذلك فهو من

(٣٠) ابن المقفع، نفس المرجع، ص ١٩٨.

ميدان «العقل» وليس من ميدان الدين. وللفصود بـ «العقل» هنا: «الرأي والتدبير»، وما أمر أن جعلها الله وإلى ولاية الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والالزام عند الدعوة والصيحة بظهر العرب»^(٣١)

وبناء على هاتين القاعدتين يؤول ابن المقفع مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كما يلي: «فلما أمرنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله فإن تلك في عزائم القرائن والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو أن الإمام نهي عن الصلاة والصيام والحج أو مع الحدود وأباح ما حرم الله لم يكن له في ذلك أمره أي لا يطاع. «فلما أثبتنا للإمام الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره فإن ذلك في الرأي والتدبير ولأمر [= السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً] التي جعل الله لأمرته وعمره بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة، من الضرر والقول [= قرار إعلان الحرب وإصدار الصلح والسلام] والجمع والفرق [= السياسة المالية للدولة، الداخلية والخارجية] والاستعجال والعزل [= السلطة الإدارية] والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر لأمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة [= السلطة القضائية] ومعارضة العدو ومهادنته والأخذ بالمسلمين والاعطاء عنهم [= السياسة الخارجية]. ويضيف ابن المقفع قائلاً: «وهذه الأمور كلها وأشباهها من طاعة الله عز وجل، وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصي الإمام فيها لم يخله الله من نفسه [= أملاكها]»^(٣٢)

الإمام يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا نهي عن القيام بالفرائض كالصلاة والصيام والحج أو منع «الحدود» أو أباح ما حرم الله. ويجب أن تنبذ هنا إلى الأفعال المستعملة (نهي، منع، أباح)، فلو وضعنا محلها الأفعال التالية بالترتيب: أمر، نهي، حرم، لتغير المعنى تماماً. ذلك لأن الأفعال التي استعملها ابن المقفع تجعل الإمام غير مطالب بما نسميه اليوم: «تطبيق الشريعة»، وإنما تجعله مطالباً بعدم الحلولة دون تطبيقها. وإذن فما دام الإمام لا يمنع الناس من القيام بالفرائض فيجب أن يطاع. وقد تبين للفقيه هذه الوجهة من النظر كما سنرى

ليس هذا وحسب بل إن للإمام سلطة مطلقة في كل ما هو ذو طابع اجتماعي في الشريعة، وهو الحدود والأحكام. ذلك ما يقرره ابن المقفع حينما تمرّض لـ «القضاء». لقد أوردنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٣) كيف أن القضاء في العصر الأموي كان مستقلاً وكيف أن الخليفة لم يكن يتدخل فيه وأن القضاة كانوا يحكمون بحسب اجتهاداتهم، فكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات. ويتخذ ابن المقفع هذا الاختلاف في الاجتهادات والأحكام درجعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة. إنه يؤكد أن الأحكام وقد سبغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال فاحتل الدم والفرج في الحياة وما يجرمان بالكوفة»^(٣٣). بعض القضاة «بعضهم يروم السنة. فيجعل ما ليس سنة منه فيحكم بمرأيه مدعياً أنه يحكم بالسنة، وبعضهم يحكم بمرأيه مراحمة معتمداً على القياس. والقياس في رأي ابن المقفع يقود إلى الخطأ. إما «يسلط في أصل القياس، وابتداء أمر على غير مثله. وإما لطول ملازمة القياس» ويستند من المقفع القياس فيقول: «إن من أراد أن يلزم القياس ولا يخلقه أبداً في أمر الدين والحكم وقع في

(٣١) نفس المرجع، ص ١٩٩

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٩٨

(٣٣) نفس المرجع، ص ٢٠٦

الوظائف بمعنى على الشبهات وبعض على الفصح الذي يعرفه ويصره قلبي أن يتركه كراحة ترك القياس»^(٣٤)

وعني عن البيان القول هنا إن ابن المقفع لا يستند القياس من منظور فقهي أو ديني، إنه لا يتصر له «أصحاب الحديث» ضد «أصحاب الرأي»، كلا إنه ينظر إلى المسألة من جانبها السياسي المعض إن العمل بالقياس معناه إعطاء الحرية للقاضي وهذا بمثابة إشراك له في السلطة مع الخليفة، بينما يجب أن تكون السلطة بجميع أنواعها للإمام وحده كما رأينا ولذلك ينصح ابن المقفع أن يتولى الخليفة بنفسه إصدار الأحكام، وذلك لأن يقتصر القصد على اقتراح الحكم الذي ينبغي أن يحكم به فيما يعرض عليهم من قضايا ثم يبحثوا اقتراحاتهم ووجهاتهم إلى الخليفة الذي يرجع تلك الأحكام ويصدر المرسوم، يقول: «لو رأى أمير المؤمنين [وهو هي صيغة الطلب والاقتراح في خطاب الایدولوجيا السلطانية] أن يأمر بهذه الأفضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرجع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيته الذي يلهيه الله ويعزم عليه عزماً ونهي عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجوا أنه يجمع الله هذه الأحكام المختلفة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، لرجوا أن يكون اجتراح السير قضية لا جامع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من أمام آخر، آخر الدهر»^(٣٥).

وأصبح إذن أن ابن المقفع يحمل كل ما هو اجتباهي في «العقيدة» من اختصاص الخليفة. الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها الدينية إلى الإمام الذي له وحده حق القرار. لقد كان العلماء والأمراء فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخر في العصر الأموي. أما في العصر العباسي فنحن أمام وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، إنه الخليفة. وهذا الذي يقترحه ابن المقفع لم يكن في الحقيقة إلا تكريراً لنص الانجاء الذي كانت تسير فيه الأمور إنه تنظيم وتفصيل، بحسب طلب سياسي أدبي «عقلاني» لما كان يدعوه أبو جعفر المنصور من أنه إنما يصدر في حكمه عن إرادة الله ومن هنا تكون طاعة الإمام من طاعة الله كما سيروج لذلك الكتاب المتحورن للایدولوجيا السلطانية^(٣٦).

تحويل «القبيلة» إلى عسكر و«الغنيمة» إلى وظيفة (= خيرية محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام، تلك هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين هيئة المحرم الاجتباهي السطحية وبنية العميقة، بين الأمير/ الخاصة/ العامة من جهة، والقبيلة/ العميقة/ العقيدة من جهة أخرى. إن تحويل «القبيلة» إلى عسكر يفسح المجال لظهور «خاصة» تقوم مقام زعماء القبائل صاحبة الدولة، وتحويل «الغنيمة» إلى وظيفة يجعل «خاصة» الخاصة أو «الصحابية» هم للتصرفون في عالية الدولة المنظمون لها للشرفون على مداخلتها

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٠٩

(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٠٨.

(٣٦) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٠٠، والملاحظ، كتاب فتاح في أعلاي الملوك للجاسق،

وبعفتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة عملية ترمي إلى ربط «العامّة» مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامّة. إنه التشريع للدولة المركزية، «دولة الخليفة» التي يراد منها أن تحمل عمل «دولة القبيلة». إنه النموذج المبني في عصر ازدهاره قبل «عودة للكيوت» ليحتل البنية السطحية للمهرم الاجتماعي، «عودة «القبيلة» التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الاسمية (عصر الفتوح التركي، العصر البيروني، العصر السلجوقي).

- 5 -

لم يكن ابن المقفع يشرع لـ «مدينة فاضلة»، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً ولا أدبياً حالمًا. لقد كان خبيراً تكنوقراطياً يشرع لـ «مدينة» واقعية، ويكرس اتجاه تطور الأوضاع تكريساً. كان هناك نموذج ينمو وينصح هو حيلة التطورات التي عرفتتها الدولة الإسلامية منذ ميلادها في المدينة. وإذا كان ابن المقفع قد استطاع أن يشرع لهذا النموذج، وكأنه يصف واقعاً قد اكتمل، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستسحقة من النموذج الامبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا نظمه المادية والمكرية، وبكلمة واحدة حضارته. إنه النموذج الذي يتميز بملك / امبراطور مستبد (عدله في بعض الأحيان) تضعه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الإله. فهو إن لم يكن الله ذاته فهو يعتبر نفسه وتعتبره رعيته سلطان الله ويمثله على الأرض (= خليفته). والمماثلة بين الله والملك / الامبراطور، بين المدينة الإلهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الإنسانية، وليس النموذج القرهونى سوى واحد منها

ومع أن الاسلام قد جاء بـ «التوحيد» الذي يقوم على استبعاد كلي وتام لكل محائلة بين الله وأي شيء آخر سواه (وليس كمثله شيء) الشورى ١١/٤٦، ومع أن النبي (ص) قد أكد مراراً أنه مجرد بشر كالسائر البشر (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنا وإلكم به واحد) الكهف ١٨/١١٠، ومع أن الخلفاء الراشدين قد اعتبروا أنفسهم مجرد خلفاء للنبي (ص) يعملون بما في القرآن والسنة، ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يعترفون بالطابع الديني لحكمهم إذ كانوا، رغم الألقاب التي حملها عليهم شعراؤهم أو لقبوا هم أنفسهم بها أحياناً مثل «خليفة الله»، يبرزون حكمهم بأنه إنما سلقه الله إليهم قضاء وقدرًا، مع ذلك كله فإننا نلاحظ أن الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود الخيال الديني والسياسي في العصر المبني، ليس فقط لدى أولئك الذين استعملوا ميتولوجيا الإمامة كالأسماعيلية بل أيضاً لدى أهل السنة أنفسهم معترلة وأشاعرة. وسيكون من الخطأ القول إن ذلك منقول من النموذج الفيلسوفي مثلاً، فعلاوة على أن تلك المماثلة تنتمي السند من المرجعية الإسلامية فإنه لا بد من الاعتراف بأن التأثيرات الخارجية، فارسية كانت أو غير فارسية، لم تكن تقبل في الإسلام، ولدى أهل السنة خاصة، معترلة وأشاعرة، إلا إذا كانت تجد ما ترتكز عليه أو تستند إليه في المرجعية الإسلامية نفسها. وبصفة عامة لم يكن الإسلام يقبل من العناصر الخارجية إلا تلك

التي لا تتناقض بصورة مباشرة مع مبدأ «التوحيد» الذي يقضي بنفي الشريك عن الله وتبريه عن كل مماثلة مع ما سواه.

وإذا كان النموذج الفارسي الذي يتبنى على المماثلة بين الله والملك (كسرى) - إن لم يكن عن التلميح بينها - قد وجد له مكاناً في الخيال الشعبي والسياسي السني في العصر العباسي فلاه قد دخل من باب «التوحيد» بالفتات. ومن غريب المصادفات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي للناقد ص قنطرة الإنسان على الفعل وعي تيفاه أفعاله بحربه واحتياجه بهدف تحميله مسؤولية أعماله وأثبات الثواب والعقاب له، ضدًا على أيديولوجية الجبر الأموي كما يتنا قبل (الفصل التاسع، الفقرتان ٤ و ٥) من غريب المصادفات أن تكون هذه الأطروحات نفسها هي التي وظفت لتكرس مضمون سياسي متناقض تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، وها هي هذه الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه.

وأما قبل قليل كيف ربط أبو جعفر المنصور إرادته ربطاً مباشراً بإرادة الله، فجعل إرادة الله هي الفاعلة فيه وبواسطته. ولقد حان الوقت الآن لنلفت الانتباه إلى «ورشائع القرآن» التي تربط هذا الإدعاء بأطروحة الجهم بن صفوان النورية التي تعرفنا عليها قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢٧). لقد اتهم الجهم بن صفوان بـ «الجبر» لكونه قال: لا فاعل من الحقيقة إلا الله، وأنه لا يجوز أن يوصف الله بالصفات التي يوصف بها خلقه وأن الصفة الوحيدة التي تليق به هي «الخلق» و«الفعل» وما في معناه. وقد قال الجهم بذلك لينفي عن الله العلم بالأعمال البشر وبالتالي لجعل هذه الأعمال من صنع الناس أنفسهم وهدف من ذلك تحميلهم المسؤولية وإقرار الثواب والعقاب، ضدًا على أيديولوجية الجبر الأموي. ويأتي أبو جعفر المنصور، الذي كان على حلة وثيقة برجال حركة التنوير في أواخر العصر الأموي، يأتي لينفي، وهو خليفة، الفكرة نفسها ولكن بهدف توظيفها في غرض سياسي متناقض تماماً لذلك الغرض الذي وظفت من أجله عند رجال حركة التنوير المذكورة. إن ادعاء أبي جعفر المنصور أن إرادته من إرادة الله وأن إرادة الله هي التي تنصرف فيه، كما رأينا في فقرة سابقة، يلتقي مع أطروحة جهم بن صفوان القائلة بأنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وهذا يؤدي إلى إسقاط المسؤولية عنه وبالتالي إعفاءه من العقاب، وهكذا يصل إلى ما أراد الخلفاء الأمويون تقريره من خلال القول بالجبر، بتوظيف الأطروحة المتضادة لذلك الجبر نفسه: إن أبا جعفر المنصور يعترف بحرية إرادة الإنسان وفضولته على إثبات أعماله ولكنه يماهي إرادته هو كخليفة مع إرادة الله، الشيء الذي يجعله هو شخصياً معقياً من كل مسؤولية أصلاً عن تمثله لإرادة الله على الأرض. وهكذا فما يمتقه النفي المطلق للإرادة البشرية محققه أيضاً الإثبات المطلق لها. إن السياسة ليست وحيدة الاتجاه.

هذا جانب، وهناك جانب آخر في أطروحات حركة التنوير وظف هذا السوع من التوظيف. يتعلق الأمر هذه المرة بفكرة «التوحيد» ذاتها: تنزيه الله من كل مشابهة بمخلوقاته

وقد طرحت المسألة في الوعي واللاوعي، في الخيال الديني والسياسي، بهذه الصورة البسيطة: الله يخلق الكون وهو اللبيرة له. والخليفة يقع خارج المجتمع، والخاصة منه و«العامه» وهو اللبيرة له (التلخيص هنا وهناك بمعنى: السياسة والتسيير وإصدار الأوامر والتواهي... إلخ) وإذن فلكي يكون تلخيص للفتنة على أكمل وجه يجب أن يكون الخليفة أقرب ما يمكن إلى الله في صفاته وأفعاله. وبما أن أهم صفات الله صفتان هما «التوحيد والعدل»، وإليهما ترد جميع الصفات الأخرى، كما يقرر المعتزلة وزملائهم في حركة التسيير خلال العصر الأموي، فإن إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله، كما يبلغ الله كماله بهما، يعني بأن لا يكون له - أي للخليفة - شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق الصورة» في هذا المجال.

ولا يعتقدن أحد أننا نقوم هنا بقراءة تأويلية حرة لا تستند على أدوات التشخيص من علامات وشهادات وغيرها. إن التعمالي بالسياسة عملية تقوم على الفدح بالمضمون السياسي للمخطاب إلى غيايب «اللاشعور» غير أن ما يلتقي به في اللاشعور (الفردية، أو الاجتهاد / السياسي) لا يحمي ولا يهدئ بل لا بد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسي

يقدم لنا الجاحظ نموذج «المتكلم» الثرثار: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد» ويتكلم في كل شيء ولكن دائماً من مشور قاعدته «التوحيد والعدل» وبالتالي لا بد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصاً عندما يكون موضوع «الكلام» هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه^(٣٧). نستعرض معاً بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع وهي تقدم لنا «فئات» وشهادات تؤكد ما ذهبنا إليه. وسنكتفي هنا بوضع خط على الألفاظ التي هي بمثابة «فئات لسان» تعبر عن تفلغل المائلة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي، بوصفه أحد أقطاب المعتزلة في عصره.

يقول في مقدمة كتابه ذلك ما نصه: «وبعد، فإن أكثر كلامنا في هذا الكتاب، إنما هو على من دون الملك الأعظم، إذ لم يكن في استطاعتنا أن نصف أخلاقه بل نعجز عن نهاية ما يجب له لورث فرجه». وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم ولا يحيط بها فكر... ومن غرض أن يبلغ أقصى هذا المدى فهو عندنا كمن قال بالشيء مثلاً وبالجسم معارضة^(٣٨) (لننبه فقط إلى أن كلمة «عندنا» تعني نحن المعتزلة ومعلوم أن التشبيه والتجسيم يقالان في مقابل التثنية). ونقرأ في ثانيا الكتاب: «وليس أخلاق الملوك كالأخلاق العامة، وكانوا لا يشبهون في شيء... فلما للملك غير مضمون من هذه الصفة ويجلون من هذا المقدار^(٣٩) وأيضاً: «فلما كل ما لمكن الملك أن يغرد به دون خلعت وحاشته (= العامة)

(٣٧) نفس المرجع، ذكره يعقوب الحموي في معجمه والصعدي وابن شاذان وسواهم بعنوان كتاب أخلاق الملوك. انظر مقدمة الطبعة التي صممتها ونشر إليها آنفاً. وهذا المضمون المعتزلي لعبارة الكتاب يؤكد سببه للمحافظ

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٣ - ١٤

(٣٩) نفس المرجع، ص ٢٥

من أخلاقه أن لا يشرك أحداً فيه... ولولي الأمور بأنطلق الملك أن أملكه الفرد بالله والغوا إلا يشرك فيها أحداً، فإن البهائم والبهائم والآلهة في الفرد... وطاعة أهل المملكة أن يحصل أكثر ذي الملك وأكثر أحواله وشيئته^(٤٠). وأيضاً: «وليس الذنب يحضرة الملك كالذنب يحضرة السوقة لأن الملك هو بين الله وبين عباده»^(٤١). وأيضاً: «ومن أخلاقهم [= الملوك] أن لا تكون أخلاقهم معروفة»^(٤٢) وأيضاً: «فكل شيء من أمر الملك حسن في الرضا والسخط والأخذ والتع واليذل والاعطاء والسر والعلانية»^(٤٣) (قارن الحمد لله الذي لا يحمد على مكروه موله).

ويكشف «لسان الجاحظ» عن للرجعية التي ينطق عنها، أعني أصول المعتزلة، فيضرب إلى عبارته السابقة قوله: «غير أنه يجب على الحكيم للميز أن يتعهد بكل وسع طاقته أن يكون من الملك بالمعتزلة بين الثنيتين، فإنها أخرى المثل بل هوام النعمة»^(٤٤) (المعتزلة بين المبرتين أصل من أصول المعتزلة) (قارن أيضاً: «خير الأمور أوسطها»). لنختم هذه «الشهادات» التي يحكمها من خلف أصل «التوحيد» بشهادة أخرى يحكمها بصراحة لا مزهد عليها أصل «العقل». يقول الجاحظ: «ومن العدل أن يعطى الملك كل أحد قسطه وكل طبقة حقه، وأن تكون شريعة العدل في أخلاقه كشرعية ما يقتضى به من أداء القرائض والتواضعات التي تجب عليه رعايتها والمثابرة على النسيك بها»^(٤٥) (المعتزلة تقول يجب على الله أن لا يفعل إلا الصالح والأصلح).

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن الجاحظ يقرأ هنا «أخلاق الملوك» بواسطة «صفات الله» ومن أخلاق؟ ولو أن كلمة «أخلاق» تستعمل في حق الله لقنا إننا هنا أمام مطابقة بين «أخلاق الملوك» و«أخلاق الله»، فلعل إذن إنها المطابقة بين صفات الملوك وصفات الله.

ولم يكن الجاحظ هو وحده الذي «فلت» من قلمه مثل هذه العلامات والشهادات التي تكشف عن تغلغل بنية المبالغة بين الله والحليفة في اللاشعور السياسي عند المتكلمين. هناك نصوص أخرى كثيرة تقتصر على نماذج لثلاثة مكررين لم يكن وزعم في ميادينهم يقل عن وزن الجاحظ في ميادنه.

النص الأول لأبي الحسن الماوردي يقول فيه: «إن مما يجب على الملك الفاضل أن تكون هيأته بأمر خاصته أقدم وأكثر وأهم وأمر حتى يرويههم راحة لا يكون في أهل مملكته ومن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم. اقتداء بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمته أسرهم ووجدهم وتعهدهم بما هو أصلح لهم ونظر لأمرهم في دينهم ودنياهم اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خلقه موكبين بأمر بره وأمره لأهل دعوته وجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة. ثم اصطفى من الناس رسلاً. فكان ذلك يجب على

(٤٠) نفس المرجع، ص ٥٥.

(٤١) نفس المرجع، ص ٦٠.

(٤٢) نفس المرجع، ص ٦٨ - ٦٩.

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٤٤) نفس المرجع، ص ١٤١.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٢٥.

الملك أن يروض عليه ويسوس به خاصته على مقدار طاقته ومتهى قوته، ثم أثر يحمل خصمه بمقدار طاقته ومتهى موته على الآله من الصنع التي لا يجوز له تمديد شيء من صناعته وإرادته إلا بها»^(٢٦).

والنص الثاني للطوطوشي يؤكد فيه على ضرورة وجود السلطان في الأرض، لأن الناس وبلا سلطان كمثل الخوت في البحر يزدرد الكبير الصغير. فحتى لم يكن لهم سلطان قلهم لم يتظم لهم أمر ولم يستقر لهم معاش ولم يتبنوا بالحيلة ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض ما كان في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إيمان للعالم، وللعلم بأسره في سلطان الله تعالى كالمزاج الواحد في يد سلطان الأرض»^(٢٧). وأيضاً: «وقال الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله سرلة ولاته معه... فهذا طريق الطبيعة الشرعي والسياسة الاصطلاحية الجامعة»^(٢٨).

والنص الثالث للفارابي، ومعروف أن فلسفة الفارابي السياسية مبنية على المائلة بين عالم الطبيعة وعلى رأسه المبدأ الأول (= الله) والمدينة الفاضلة وعلى رأسها النبي أو الرئيس الفيلسوف، وبالتالي فالمدينة الفاضلة هذه هي التي تحاكي في نظامها نظام الكون. يقول في هذا الصدد: «وكما أن في العالم مبدأ ما أولاً، ثم مبادئ أخرى على ترتيب [= العقول السالوة، الثلاثية] وموجودات من تلك المبادئ [= الأفلاك والأجرام السالوة] وموجودات أخرى تطورت تلك الموجودات على ترتيب [= أشياء الطبيعة في الأرض] إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود [= ثلاثة غير المشكلة]، كذلك في جهة ما تشمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ أول [= الخليفة الرئيس، الملك] ثم مبادئ أخرى تلتها [= الصحابة، خاصة الخاصة] ومذهبيون آخرون يملكون تلك المبادئ [= الخاصة] وآخرون يملكون هؤلاء إلى أن ينتهي إلى آخر المذاهب رتبة في المدينة والامتانة [= العامة]، حتى يوجد فيها تشمل على المدينة نظام ما تشمل عليه جملة العالم»^(٢٩). وتكون المدينة حينئذ مرتبطة بأجزاء بعضها ببعض ومؤلفة بعضها مع بعض ومترتبة بتقديم وتأخير بعض، وتصبح شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تبتلى من الأول وتنتهي إلى ثلاثة الأولى والاسطوانات [الله والموت والنار والراب] ولزواياها وشبهها بارتباط الموجودات بالمتنوعة بعضها ببعض واتلافها. ومدير تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات»^(٣٠).

لقد كان من الممكن أن نترسل طويلاً في هذا الموضوع فنستقل إلى الفلسفة الإسلامية المشيدة كلها على المائلة بين عالم والعصمة النبوية عالم الإمامة والإمام، وبين عالم

(٤٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الطوردي، نصيحة الملوك (بغداد، وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٩ - ٢٩٢. والمفسر بالذكر هنا أن الطوردي يركز في كتابه هذا على ثلاثة محاور: ما يجب أن يكون عليه الملك في نفسه، كيف يحسن الخاصة، ثم كيف يسوس العامة.

(٤٧) الطوطوشي، مراجع الملوك، ص ٨١.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٨٩.

(٤٩) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب لمحصل السعادة (بيروت: دار الاندلس، ١٩٨١)، ص ٦٣.

(٥٠) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب السياسة المدنية (بيروت: المؤسسة الكويتية، ١٩٦٤)، ص ٨٤. انظر التفاصيل، في: محمد عبد الجباري، بينة العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الحضارة العربية، ج ٢، بينة العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، الفصل الثاني، الفقرة ٢.

الالهية، عالم المبدأ الأول والمبادئ المنبثقة منه، الفلسفة التي انتهت في وقت من الأوقات إلى نأليه الإمام بصورة صريحة^(٥١). وكان من الممكن أن نعرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والنقائص، حيث تهيمن الايديولوجيا الربعية، المؤسسه على مدح «الأمير» وعطائه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للايديولوجيا السلطانية ولفضيلتها المركزية المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مظلمة تخلع فيها على الأمير صفات الالهية مباشرة. كان من الممكن أن نواصل البحث في هذا الموضوع في مختلف المجالات لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة. إن هدفنا هنا يمحصر في تقديم مبادئ داله وكافيه لإثبات الأطروحة التي تريد بلورتها وهي أن العقل السيلسي العربي مكون بينية المماثلة بين الإله و «الأمير» (سواء كان الأمير فرعون أو محتصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو رعيماً)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القدم إلى اليوم، نموذج «المستبد العادل»، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نصيب الانجذابات الفكرية المعاصرة بمختلف أساليبها) إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن نعني طرفيها (الثابت البنيوي هو علاقة المماثلة بين الإله و «الأمير»، أما التحولات فهي اختلاف الفرق والتباينات في تحديد هوية هذا الطرف أو ذاك: العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف الأول: الإله وهوية الخليفة أو الإمام: خلافة صنية، إمامة شيعية، سلطان، رئيس قائد. . . الخ). ومسئري في حاشية الكتاب النتائج التي نترتب على تغلغل بنية هذه المماثلة في اللاشعور السياسي العربي وذلك بالنسبة لمهام تحديد العقل السياسي العربي وتحديثه. أما الآن فلنختم هذا الفصل بإطلالة صريحة على فقه السياسة.

- ٦ -

بدأ «فقه السياسة» كجميع فروع الفقه الأخرى بالحديث النبوي. ففي عصر الراشدين والعصر الأموي كان الحكم الشرعي يلتزم من القرآن والأثر عمومياً؛ مما يروى من حديث وأخبار عن الرسول والصحابة. وما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وما أن الصحابة كفوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفعالاً عند كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتزم منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضي به الشرعية على موقفه السيلسي وهكذا راجت أحاديث ظاهرة الوضع قد تدم هذا الشخص أو ذاك، هذه الفرقة أو تلك. . . وإذا كان كثير من رجال الحديث قد قدوا الروايات وميزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح حسب

(٥١) عرضاً تفصيل للسلطة الاسلمية ونظرية الشيعة عمومياً في الولاية والإمامة في - المجازي، نفس المرجع، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع

مقاييس وضعوها فإن تصنيف الحديث إلى صحيح وغير صحيح وتحديد الدرجات بينها مسألة هم المختصين وحدهم. أما رجال السياسة والدعاة والخطباء والوعاظ والقضاة فهم يروجون للحديث بسند أو بغير سند، واللهم عندهم هو توظيفه في أغراضهم السياسية ومن هنا كان الحديث للموضوع لا يقل تأثيراً عن الحديث الصحيح، بل ربما كان الأول أكثر تأثيراً لأن واضحاً بصوغه بالشكل الذي يحلّم قضيته مباشرة، هذا فضلاً عن توظيف ما صححه سنده من الحديث توطئياً يخرج به عن نطاق دلالاته الأصلية، عن مجال «أسباب مروله»، إلى نطاق آخر ومجال آخر، وذلك من خلال التعميم والتأويل والمبالغة... الخ.

وإذا نحن تركنا جانباً الأحاديث التي تروى في حق الأشخاص والفرق، سواء على سبيل المدح أو على سبيل الذم، لأن تأثير هذا النوع ظرفي في الغالب، وحصرنا انتباهنا في الأحاديث الأخرى التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، وبدون تحرب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجد أنها تسبحور حول موضوعين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. ومع أن كثيراً من الأحاديث التي تروى في هذين الموضوعين يمكن أن تكون قد وضعت لتخضع هذا الحاكم أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعها نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة، إلى قبول «الأمير» كيفما كان - شريطة أن يظهر الإسلام - حافظاً على «الدولة»، لأنه بدون «الدولة» لا يستقيم الدين، فكثير من المفرائض والأحكام ينوقف أدائها وتفيدها على وجود الإمام (صلاة الجمعة، الحج، الحدود، حماية النفوس، الجهاد... الخ) وفي هذا الإطار يجب أن نضع الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عن الطاعة بقطع النظر عن مسألة الصحة أو عدمها. ومن الأحاديث الصحيحة حسب مقاييس البخاري ما يرويه عن النبي (ص) أنه قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» وفي رواية أخرى «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من طرقت الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية». وفي صحيح مسلم أن النبي قال: «إنه سيكون حات وحات، من أراد أن يشرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان» وفيه أيضاً عن النبي أنه قال: «سيكون أمراء تفرقون وتتكرون، فمن عرف برىه ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع - طأوا أفلا سألهم؟ قال لا، ما صلوه»، وفيه أيضاً أنه قال: «من دلي عليه والديراء بلي شيئاً من معصية فليكر ما بقي من معصية الله ولا يترحم بدأ من طاعة»

وإذا أضفنا إلى هذا النوع من الأحاديث، وبطها يعتبر صحيح السند، الحديث الذي يقول فيه النبي (ص): «الحق في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، والذي يعتبره بعض علماء أهل السنة ليس فقط صحيحاً بل أكثر من ذلك من دلائل النبوة (أنظر الفصل السابع، الفقرة ١) أقول: إذا أضفنا هذا الحديث إلى الأحاديث التي أوردناها قبل أمكننا أن نحصل إلى النتيجة التالية وهي أن فقه السيرة سيكون محكوماً بثلاثة ثوابت: (١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي. وواضح أن هذه الثوابت تبسبب الباب عتقاً أمام أيقنظرية إسلامية في الحكم، وبالتالي فيما يسمى بـ «نظرية الخلافة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير معنى، إذا أحداً

والنظرية بمعنى التشريع للكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الحكم. ذلك لأن حديث الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك، وهو حديث يقبله أهل السنة عموماً، يجعل الكلام عن «الخلافة» بعد الخلفاء الراشدين غير ذي موضوع، إلا إذا كان المقصود هو بيان الكيفية التي سارت عليها الخلافة زمن الراشدين. وفي هذه الحالة ستكون أمامنا أربع لوائح مصي وليس أمام نظرية للحاضر ولا للمستقبل (لأن الحاضر والمستقبل بعد الخلفاء الراشدين يحكم عليها الحديث بأنها ملك عصوص).

هذه الترجمة من النظر لا تتفق بالضرورة مع وجهة نظر علي عبد الرزاق الذي يقول: «وما محمد (ص) ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزهة ملك ولا دعة لدولة، وإنه لم يكن لشيء (ص) ملك ولا حكومة، وإنه (ص) لم يقيم بتأسيس مملكة، بل لم يملأها من هذه الكلمة ومرادها ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخلفاء من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك». «إنا وإن كنا نوافق على أن محمداً (ص) لم يكن ملكاً ولا مؤسس مملكة ولا داعياً إلى ملك، فإننا لا نستطيع أن نوافق في قوله إنه لم يكن مؤسس دولة». والفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب قد بينت كيف أن الدعوة المحمدية قد تطورت إلى دولة على رأسها النبي نفسه، بل إننا نميل، أكثر من ذلك، إلى أن هذه الدعوة كانت تحمل منذ البداية ما يشبه أن يكون مشروعاً سياسياً إلى جانب مضمونها الديني، كما بينا ذلك من قبل (الفصل الأول، الفقرة ١).

نحي نرى أن الإسلام دين ودولة، ولكل لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أموراً لاجتهادات المسلمين، وقد تبين ذلك بوضوح في اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة النبي. فلو لم تكن هناك دولة قائمة لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو كان الإسلام قد بين شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة ومن الخلفاء الراشدين أنفسهم. إن مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحة اجتهادية ولذلك اختلف المسلمون حولها وكان الطرفان الرئيسيان في هذا الخلاف هما: الشيعة وأهل السنة. ولما كان الشيعة قد قالوا بأن الإمامة بعد النبي (ص) هي لعلي بن أبي طالب ويعرضون الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان فلقد كان على أهل السنة أن يردوا على هذا العرض. بإثبات شرعية إمامة هؤلاء الخلفاء. وأمام غياب النص الفرعي المحكم وغياب الحديث المتواتر الذي لا يمكن أن يتنازع فيه أحد، يبقى للرجع الوحيد هو الاحتكام إلى التاريخ: تاريخ الخلفاء الراشدين. وبما أن الصحابة هم الذين كانوا يقررون، أو على الأقل يقبلون ما يقرره هذا الخليفة أو ذاك من الخلفاء الراشدين، فقد اعتبر أهل السنة ذلك إجماعاً منهم، أي من الصحابة، وصار هذا «الإجماع» مصدراً للشرعية.

هذا بالنسبة للعصر الراشدي، عصر «الخلافة». أما بعد أن انتقلت الخلافة إلى ملك مع معاوية، بل ومعاوية حارب صفين نصفيها، فقد وجد القنصل الاختلاف الذي بقي نفسه أمام هذا

(٥٤) علي عبد الرزاق والإسلام والفصول للحكم، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦٤.

الاحتيال. إما استمرار الفتنة والحرب الأهلية لخلقة... وإما قبول الأمر الواقع وإصعاع
مزع ما من الشرعية عليه ما دلم الحاكم يظهر إسلامه ولا يأمر بمعصية، مع الصعق عليه،
مسمى (بالنصح والوعظ...) كي يلتزم بالفروض الدينية والخلقية الإسلامية. وبما أن مهمة
الدولة في الإسلام ومبرر وجودها منذ أن قامت زمن النبي هما جمع شمل المسلمين تحت قيادة
واحدة والقيام بنشر الدعوة بالجهاد... فإن شرعية الحاكم في الإسلام تقوى وتبرز بمقدار ما
يوسع من دقيرة حكمه جمعاً لشمل المسلمين وتوسيعاً لدور الإسلام والدفاع عنها.

إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضداً على رفض الشيعة) والتباس
درجة ما من الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد
الإسلامية كلها أو بعض أقاليمها هما الموضوعان اللذان يتناولهما هذه السياسة أما القول
بوجود «نظرية» في الحكم الإسلامي، في كتابات المتكلمين والفقهاء، فهو قول لا يبرر إلا عن
رجة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام
نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعتي بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنة بشرع
للمسألة السياسية. لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين... الخ.
وإذن فالنظرية «الإسلامية» في الحكم - إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية
هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذلك، في هذا البلد أو ذلك، لدى
هذه الفرقة أو تلك. وإذا حدث أن أجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها
المسلمون جميعهم فحيثئذٍ ستصبح هذه النظرية نظرية إسلامية بالفعل، لأن إجماع الأمة
مصدر للتشريع في الإسلام. ولكن هذا لم يحدث بعد.

قد يحتاج بعض القراء بـ «الموردي» وفي نظرنا أن أبا الحسن الموردي قد حل أكثر مما
يحتمل. إن كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» يدل بعنوانه هذا على موضوعه. إن
موضوعه هو «الأحكام السلطانية» أي ما نعره به نحن اليوم بـ «القانون الإداري» قانون
الوظيفة العمومية من جهة و«الولايات الدينية» أي الوظائف التي لها مرجعية دينية، من جهة
أخرى في «الأحكام السلطانية» يتحدث الموردي عن الوزارة والإمارة على المحالطات
والأقاليم وحل الجيش... الخ، أما في «الولايات الدينية» فيتحدث عن ولاية القضاء وانظام
وإمامة الصلاة والولاية على الحج... الخ، وغير ذلك من الموضوعات التي ورد فيها نص
شرعي. ويستند الموردي فيما يقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة
لـ «الأحكام السلطانية» وحل الموضوع وما جرى العمل به زمن الصعابة بالنسبة
لـ «الولايات الدينية».

أحل لقد حصص الموردي الباب الأول من كتابه لـ «عقد الإمامة» ويشغل ٢٠ صفحة
من ٣٢٢ صفحة التي هي حجم الكتاب في الطبعة التي بين أيدينا، غير أن ما ذكره في هذا
الباب لا يعدو أن يكون تلخيصاً مركزاً لما كتبه الباقلائي والبغدادي في موضوع إثبات إمامة
أبي بكر وعمر وعثمان... رداً على «رفض» الشيعة. كل ما فعله الموردي إذن هو أنه «نزع
آراء هذين المتكلمين الأشعرين من إطارهما في «علم الكلام» صحرهما من طابعها السجالي

والكلامي» وصاغها صياغة تقريرية على طريقة الفقهاء. والواقع أن عنصر الجدة في عمل الماوردي يرجع إلى كونه انتزع «الكلام» في الإمامة من كتب المتكلمين، والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء ووصف النظام الإداري في عصره وصفاً تبريرياً، ثم جمع هذه الأقسام الثلاثة في كتاب واحد سماه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». ولم يذكر الإمامة في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئاً ينتمي إلى الماضي ويبين أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلاً عن نظام الإمامة. يقول: «... فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب الأمور العلم وهدت منها الولايات الخاصة، فليزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما انتصر بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على منقح متتابع الأقسام مشاكل الأحكام»^(٥٣). وإذن فاستهزل الماوردي كتابه بعبارة «عقد الإمامة» لم يكن من أجل الإمامة ذاتها بل فقط من أجل أن يأتي «ترتيب أحكام الولايات» في الكتاب «على نسق متتابع الأقسام» وبعبارة معاصرة: إنه إنما فعل ذلك لـ «ضرورة منهجية» لا غير.

بعد هذا التوضيح الذي كان لا بد منه لوضع الأمور في نصابها تنقل الآن إلى الفاء نظرة سريعة على جملة الآراء التي ضمتها الماوردي الباب الأول من كتابه، وهو كما قلنا بعنوان «عقد الإمامة» لتتابع التطورات التي لحقتها عند من جاء بعده من الفقهاء الكبار.

قلنا إن جميع ما ذكره الماوردي في هذا الباب من آراء وأحكام قد نقله عن أسلافه خاصة الباقلاني^(٥٤) المتوفى سنة ٤٠٣هـ والجدادي^(٥٥) المتوفى سنة ٤٢٩هـ (أما الماوردي نفسه فقد توفي سنة ٤٥٠هـ) وجرده من الطابع السجالي «الكلامي»، طابع الرد على المخالفين والشيعة الرافضة منهم خاصة، وصيغته في قالب فقهى مع تلخيص وتركيز، فجاء عرضه في صيغة تقرير فقهى مما أكسبه طابع «التشريع». والمسألة الأساسية في الموضوع من وجهة النظر الفقهية هي الشروط الواجب توافرها في الإمام، فهذه هي المسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل، أما المسائل الأخرى فتختص كلها بتبرير ما حدث في الماضي، بما في ذلك القول بأن الإمامة تكون بـ «الاختيار». ذلك لأن هذا المبدأ قد فقد معناه مع مبدأ «انتماء الإمامة بعهد من قبله». إن إقرار شرعية ولاية العهد التي سبها معاوية استناداً إلى أن أباه بكر عهد إلى عمر يلغي كل أثر لمبدأ «الاختيار» والحق أن القول بـ «الاختيار» لم يكن في الأصل من أجل المستقبل ولا الماضي وإنما كان ضد القول بـ «النصر» على علي بن أبي طالب وهو قول الشيعة. وإذن فالمسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل والتي تعطي لإبداء

(٥٣) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣ - ٤.

(٥٤) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة للسلطة والرافضة والخوارج والمعتزلة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٧)، ص ١٦٤ - ٢٢٩.

(٥٥) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (طبعة استنبول، ١٩٧٨)، ص ٢٧٠ - ٢٩١. انظر أيضاً يوسف أيش، «مفهوم الفكر السياسي الإسلامي الإمامة عند أهل السنة» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

الرأي في قضية الإمامة طابعاً فقهيّاً مشريعياً هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام وقد حصرها الماوردي في سبعة: (١) العدالة على شروطها الخاصة، والمقصود أن لا يعرف عنه ما يطمح في سلوكه السليم والأخلاقي؛ (٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في التناول والأحكام؛ (٣) سلامة الخواص؛ (٤) سلامة الأعضاء؛ (٥) الرأي القضي إلى سياسة الرعية؛ (٦) الشجاعة والمجدّة؛ (٧) النسب وهو أن يكون من قرشي. وواضح أن أهم هذه الشروط هي العدالة والعلم والنسب للقرشي. أما سلامة الخواص والأعضاء والرأي والشجاعة فهي صفات تتوفر ويمكن أن تتوفر في كل إنسان تطمح إلى الحكم. لئلا يظن إحداهن إلى الكيفية التي يستعمل بها الشروط الثلاثة الأولى.

إذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى المتكلمين والفقهاء فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً لتبدأ بمحاصر الماوردي الفقه الحسبي أي على الغراء المتوفي سنة ٤٥٨ هـ. لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روي عن الإمام أحمد [بن حنبل] رحمه الله أنما تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحمل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه يوماً عنه، برّ كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين». وقال: «فإن كان أميراً يعرف شرب المسكر والغلول بفروعه، إلى ذلك نفسه»^(٥٦) ويقرر القرطبي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ «الاعتبار» ليس «اعتبار كفة الملق» بل «إما الفرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والاتباع»^(٥٧). ثم يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: «ولقول الوجيز إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين نشوقاً إلى مزايا المصالح، ولو قطعاً بطلان المولايات الآن لبطلت المصالح رأساً... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن يأمه صاحب الشوكة فهو الإمام»^(٥٨) ويقرر ابن تيمية المعنى نفسه إذ يقول: «الإمام عندهم [= أهل السنة] ثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يفصل بطاعتهم له مقصود الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا الثون ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك»^(٥٩).

ذلك بخصوص العدالة والعلم و«الاعتبار». أما النسب القرشي فليس العربي، الفقيه المالكي المتشدد يسقطه تماماً مستنداً إلى قوله تعالى «وإنا جعلناك خليفة في الأرض»، فقد جعل الله داود خليفة، وهو غير قرشي، فلماذا اشتراط القرشية إذن؟ بل إن ابن العربي يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤيد رأي من يرى من الفرق أنه «لو استوى غوثي وسطي في شروط

(٥٦) محمد بن الحسين أبو يعلى الغراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)،

ص ٢٠

(٥٧) أبو حامد محمد بن محمد القرطبي، فضائح الباطنية (الكويت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])،

ص ١٧٧

(٥٨) أبو حامد محمد بن محمد القرطبي، محيله علوم الدين (القاهرة، [د.ت.])، ١٣٥٢ هـ، ج ٢،

ص ١٧٤

(٥٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٤ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب

العلمية [د.ت.])، ج ١، ص ١٤١

الإمامة لرجح البطلان لقربه من عدم الجور والظلم»^(٦٠). ويأتي ابن خلدون ليقرر أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخليفة واجبة إلى «اعتبار العصبة التي تكون بها الهيئة والمطلبة» بالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقریش فكان اشتراط الشروع بالنسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة أي الكفافية. أما بعد أن ضحقت قریش ولم تعد لها تلك العصبة والشوكة فإنه من الواجب اعتبار «الجملة» لشمولها على القصد من القرشية وهي وجود العصبة، فاشتراط في القائم بقصور المسلمين أن يكون من قوم أولي حصة قوية غالبة على من معها فعصرها ليستجروا من سولهم»^(٦١).

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العدالة والعلم والنسب القرشي. ويأتي ابن جماعة، قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، وقد أدركه ابن خلدون في الغالب ليقرر بصراحة وقوة ما يلي. قال: «إن خلا الوقت من أمام قصدي لما من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكة وجوده بعير يمة أو استعلاف انتقلت بيعة وأزمت طاعة» ليستظم شغل المسلمين ولجميع كلمتهم، ولا يفسح في ذلك كونه جامعاً أو غافقاً، في الأصح. وإذا انتقلت الإمامة بالشوكة والعلم لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكة وجوده انزعزل الأول وحل الثاني إماماً لما قلناه من مصلحة المسلمين وجميع كلمتهم»^(٦٢). وواضح أن ابن جماعة «يشرح» لحكم المماليك فيصفي عليه الشرعية، وهل كان بإمكانه أن يفعل غير ذلك.

لنذكر أخيراً أن فقهاء المالكية قد اقتصروا في النهاية «الكلام» في الإمامة في كلمة واحدة هي: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وقد عبر «العامة» في العرب بلهجتهم وبصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ العقلي فقالوا: «الله يتصر من أضبح».

وبعد، فهل نحتاج إلى القول كحلاصة لهذا الفصل إن ما بقي «ثابتاً» في الفكر السياسي الذي هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت مسجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرر الأيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذا لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميثولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد عن الأولى تكريماً للأمر الواقع فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر. إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا. من نقد الميثولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع».

(٦٠) انظر في ذلك: أبو عبد الله بن الأرقم، بغائع السالك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي مصطفى الشاذلي، ج ٢، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (مطبعة مشورفات وزارة الإعلام، ١٩٧٧)، ص ٧٥. وانظر أيضاً حمش المحقق رقم ٢٥١، نفس المصنف.

(٦١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٢ (القاهرة: لجنة إحياء التراث، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٢٦.

(٦٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص تحقيق محمد كرفل، مجلة إسلاميك، السنة ٦، العدد ٤ (١٩٣٢)، ص ٢٥٧.

خاتمة / فاتحة

من أجل استئناف النظر :

خلاصات وآفاق

أما بعد ..

أما بعد أن انتهت بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أعينا بها الفصل السابق والتي قلنا فيها : «إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد المنولوجيا (السياسية) ورفض الأمر الواقع» المفروض، فإن الكتاب سيكون مناقصاً مع نفسه، مع النتيجة / الخلاصة التي توصل إليها، إذا هو قدّم للقارىء «خاتمة» من النوع المعتاد الذي يؤذن بانتهاء الكلام في الموضوع.

لا، إن الكلام في العقل السياسي العربي لم يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يصكّ العقال عنها والخصار. من أجل هذا سمعنا هنا إلى نوع من استئناف النظر فيها سبق أن تعرضنا له في الصفحات السابقة. واستئناف النظر هو نظر من الدرجة الثانية، يراد منه الارتفاع بالنقاش إلى مستوى أعلى.

كان النظر مصرفاً، في مدخل هذا الكتاب، إلى مسائل المنهج والرؤية. لقد عرّضنا لجملة من المفاهيم والتصورات التي نعتقد أن توظيفها نوعاً من التوظيف قد يساعدنا على رؤية موضوعنا من قرب ومن موقع أفضل. إن مفاهيم «اللاشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي» و«المجال السياسي» مثلها مثل التصورات والتحليلات التي عرضنا لها بشأن وحدة بنية الهرم الاجتماعي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وحول دور كل من القرابة والدين فيها، وحول ما يطوي عليه مفهوم «الرأعي والرعية» من «مباشرة» في السياسة - أي الحكم بدون توسط - مثل التصورات التي شرحناها والتي تتناول العلاقة التي تربط الصراعات الاجتماعية التي تمثل التناقص الأساسي في المجتمع بالصراعات الأيديولوجية التي لا تعكس دائماً ذلك التناقص، بل قد تعكس فقط ما يجري في أحد أطرافه من احتكاكات

وما حصلت... إن هذه المفاهيم والتصورات التي مكتتاه على الأقل، من التحرر من كثير من العوائق المعرفية والأيديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي العربي المعاصر ونمعه من التمرد على نفسه واكتشاف الطريق إلى تاريخه: إلى إمالة اللثام عن كيمية تكونه وتنع مسار تكوينه. إن كتابة تاريخ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب عقلاً كتب تاريخه أولاً، أو على الأقل عقلاً يعي أن من الضروري البدء بنقد السلاح قبل الشروع في استخدام سلاح النقد.

وكان النظر، في القسم الأول من هذا الكتاب، منهجياً - بعد أن استعاد استقلاله وامتلاك زمام أمره من خلال نقد السلاح في المدخل - أقول كان منهجياً في العمل على إعادة بناء المراحل الأولى من تاريخ تكوين العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية: مرحلة الدعوة، مرحلة الردة، مرحلة الفتنة. لقد ركزنا، كما يتبين القارئ من الأسبواب التي أطنقناها على هذه المراحل، ركزنا على مجال «السياسة» فيها: مجال الصراعات الداخلية التي يستغلها الصراع من أجل السلطة ونزاعات المادية والمعنوية. وهكذا ركزنا اهتمامنا على الجانب السياسي في الدعوة المحمدية، أي على الكيفية التي تطورت بها الأمور فيها في اتجاه تأسيس الدولة. ثم انتقلنا إلى المرحلة الثانية فطرنا إليها، ليس بوصفها مرحلة الفتوحات وحسب بل بوصفها كذلك، وبالدرجة الأولى، مرحلة القضاء على الردة وإعادة تأسيس الدولة، مركزين هنا أيضاً على مجال «السياسة»، مجال الأزمات والصراعات الداخلية (العربية / المصرية)، فالعقل السياسي يتكون في «السياسة الداخلية» وقليلاً ما تفعل فيه «السياسة الخارجية» وتأثر المرحلة الثالثة، مرحلة «الفتنة»، المرحلة التي طرحت فيها مشكلة الحكم بكامل أبعادها، وذلك في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ولم نعمل هذه المشكلة إلا بعد انتصار أحد الفريقين المتنازعين، بعد حرب أهلية طاحنة. لقد دشّن الفريق المنتصر مرحلة جديدة لم يعد فيها العقل السياسي العربي يتكون من خلال «الحديث السياسي» وحده، كما كان الشأن في المراحل السابقة، بل لقد قام عهد اتخذ فيه الحاكم شعاراً: «لا أصبح سفيهاً حيث يكفي سوطي ولا أصبح سوطي حيث يكفي لسفي...» وإن لا أصول بين الناس وبين التسم ما لم يجر بيننا وبين سلطاننا» (مماوية). إنه عهد «الكلام» في السياسة، لفائدة الدولة أو صدها، العهد الذي بدأ فيه العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يبرع عن نفسه من خلال تجليات أيديولوجية بدأت بالتمالي بالسياسة وتأسيس المتعالي لتنتهي إلى المائلة بين رئيس «المدينة الكسوية» (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين «العالي» في السياسة والمتعالي الديني.

من الدعوة إلى الدولة، دولة النبوة والخلافة، ومن هذه إلى الملك العضوض، والدولة السلطانية: مسار واحد، هو مسار تاريخ ظهور وتشكل العقل السياسي العربي. وإذا حارنا أن نستعير هنا مصطلح هيجل الذي جعل مراحل قينومينولوجيا الروح (= تاريخ ظهور العقل) ثلاثاً: مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق، أمكن القول إن العقل السياسي العربي قد بدأ، بدوره، بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة

المحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالآنا الإسلامي) ثم انتقل إلى مرحلة الوعي للوصوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال الردة والفتنة) ليدخل بعد ذلك إلى مرحلة الوعي المطلق (التي أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مدخل ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وابتدولوجيا الجبر الأموية ثم الابتدولوجيا السلطانية والفلسفة السيلية وفقه الخلافة). وهكذا فمن «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، مداه الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى «لبي قد وليت عليكم ولست بخيركم» ذلك رابنوي على حق فاعينوا وان رابنوي على باطل مستحوي» - أبو بكر (بداية الوعي للوصوعي)، إلى «أيا الناس إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه... وحاربته على ماله اعمل فيه بمشيئته ورايته» - أسو جعفر المنصور (الوعي المطلق): صار واحد لتطور يبدو طبعياً إذا نحن نظرتنا إليه من خلال المعطيات الاجتماعية والأحداث التي صنعتها. أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار يكرر نفسه في الوطن العربي، مع اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحدثات التي صنعتها والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: الضيعة، الغنمة، العفيدة.

وغني عن البيان القول إننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي سائداً، والذي طبع التاريخ العربي بطابعه. أما المحاولات المعارضة والمضادة، سواء منها العملية كثورة الزنج وحركة القرلمطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء «ثورات العامة»، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس، أو النظرية الفلسفية والفقهية، التي أعلت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يحسمه المسار العام ذاك - أما مثل هذه المحاولات العملية منها والنظرية فقد سكنتنا عنها لأنها بقيت مضروعة ممرولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها أي حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي، العقل الذي ساد الممارسة السياسية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية. إنه لو كان موضوعنا هو التأريخ للأفكار السياسية والحركات الاجتماعية لكان علينا أن نخصص لها مكاناً يتناسب مع حجمها وأهميتها، أما وإن موضوعنا يختلف، إذ العقل السياسي شيء وتاريخ الأفكار والحركات السياسية شيء آخر، فإن السكوت عنها مبرر بقدر ما هو مبرر السكوت عن المزهريات اليتيمة في حدائق الشوك أو عن الشوكات القليلة السابنة في حدائق الورد. وإذن فلا معنى لأن يعترض علينا بكون المحلل قد ارتأى كذا وكذا ما دامت آراء هؤلاء قد مرث دون أن يكون لها صدى في الواقع ولا تأثير في مجرى المسار العام، وأيضاً ما دام الارتباط بها اليوم لا يقدم الدليل المستقيم المطلوب. إن المسألة بالنسبة إلينا تنحصر في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيرة، ونحن متحيزون للديمقراطية. والتحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز «الوجوه المشرقة» والتزويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الابتدولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية) وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى. إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن عملاً هنا يدرج ضمن مشروعنا العام «نقد العقل العربي» فإن تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا

«العقل» هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر.

ومع ذلك كله، فإن المسار العام الذي سلكه وطني في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسياً ذلك «النموذج الأمثل» الذي سرزت كثير من ملاحظته خلال مرحلة الدعوة المحمدية. لقد رفض النبي (ص) مراراً أن يسمى ملكاً أو رئيساً عتداً هوته بكونه نبياً رسولاً لا غير. ومع أنه كان يمارس، عملياً، مهام رئيس الجماعة، قبل الهجرة، ومسؤوليات رئيس الدولة، بعدها، فإن جميع ما روى من أخبار حول مرحلة الدعوة، وجميع الدلائل كذلك، تشهد بأن سلوكه لم يكن سلوك ملك أو رئيس مستبد. وبما له دلالة في هذا الصدد أن أتباعه لم يحكموا يسطرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من عصبونهم تنظر إليهم، على أنهم مسؤولون محكومون، بل لقد كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئاً: لقد كانوا «أصحاب محمد أو أصحابه».

وقد رسم القرآن الكريم، خلال المرحلة المكية، الأسس التي تنبني عليها هذه الصيغة فذكر منها الشورى. قال تعالى: ﴿فَمَا لَوْ كُنْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَاحِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْ دِينِهِمْ يَتُوبُونَ إِلَيْهِمْ ذُنُوبَهُمْ وَيُؤْتِيهِمْ لَكُمْ ذِكْرًا وَاللَّهُ يَتُوبُ إِلَيْهِمْ إِنَّهُ يَتُوبُ إِلَيْهِمْ﴾ (٣٩ - ٤٢). فالشورى هنا موضوعة جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبر والمفوق بعد الغضب والاستجابة للرب وإقامة الصلاة وإعطاء الصدقات والتضامن للدفاع عن النفس، وكأنها جزء من ماهية الإيمان والإسلام... ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في المرحلة المدنية، والدعوة أخفة في التطور سريعاً إلى دولة، يؤكد هذا المعنى نفسه متجهاً به هذه المرة إلى النبي ذاته ليحمل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تنبني عليها علاقته بصحابته. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فَمَا رَحِمَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِلَّهِ عَبْدٌ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَلِكٌ لَوْلَا أَن يَرْحَمَ اللَّهُ لَخَلَّتِ الْأَرْضُ مِنْ غَوَاهٍ إِنَّ اللَّهَ لَجَبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (٣ - ١٥٩). أما الأحاديث النبوية التي لمحت على الشورى مثلها مثل الأخبار التي تروي كيفية ممارسته (ص) لها ولحوته إليها فكثيرة جداً. وحديث «النخل» معروف مشهور: فقد مر بجماحة في المدينة تلهج النخل فقال لهم لو تركتموه لكان أحسن فتركوه، ولما لم يتبع أخباره، فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دينكم».

«أمرهم شورى بينهم»، «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دينكم»: معالم ثلاثة في «نموذج» للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله. وبما أن معلوم آخر ليصغي حل هذا «المورد» طابعاً يختلف به اختلافاً تاماً عن النموذج الاستبدادي الذي عرفته حضارات الشرق القديم: نموذج «الراعي والرعية» الذي تعرفنا على مضمونه في مدخل هذا الكتاب إن مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي الإسلامي حضوراً قوياً ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معاً هو أن المضمون الذي كرسه الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو للمضمون الإسلامي الذي يقرره

حديث نبوي مشهور، بل إنه المضمون للوروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر (راجع المدخل، الفقرة ٨)، وهذا يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإله والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامة (وليس كمثله شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الإسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعاً، وليس «راعياً» لشعب مختار.

ومما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الإسلام فهو ليس من أسماء الحسنى، التسمية والتسفين، ولم ترد كلمة «راعٍ» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١). أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي» و«الرعية» في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعبراني ثم الفارسي، ويغطي مضمونا جليداً لرعاية، وهي حفظ الأمانة والقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيافته. وعبارة «كلكم راع...» ذات دلالة خاصة: إنها تعني أن يكون هناك راع واحد، بل «كلكم راع» كل في ميدانه، وليس له الإمام الذي على الناس أي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية من «الحاكم» في الإسلام، إسلام عهد النبوة. انه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه قابل لإضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة (وأمريهم شورى بهم)، و«شاورهم في الأمر»، و«أنتم أئمة يشرون دنياكم»، و«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد. وهذا ما حصل فعلاً في سقفة بني ساعدة. لقد توفي النبي ولم يمين من يخلفه، وكان الدين قد أكمل «اليوم أكملت لكم دينكم» (المائدة ٣/٥)، أما الدنيا فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: «أنتم أئمة يشرون دنياكم» فيما ليس فيه نص. وما أن سمع الصحابة بخبر وفاته حتى ياندروا إلى الاجتماع في سقفة بني ساعدة «وأمريهم شورى بهم» فتداولوا في «الأمر» (= الحكم) أحراراً من كل قيد. وقد حصلت مشادلات كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تباع فعمل عبداً «وأمريهم في الأمر» بل عمل بكامل مضمون الآية التي ورد فيها هذا

(١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب، [د ت] ج ٩، ص ١١١، ص

المبدأ «مبارحة من الله أنت، لم ولو كنت غلاماً غليظ القلب لا تحصوا من حولك فاحضهم واستغفرهم وشاورهم في الأمر»، وذلك ما فعل مع سعد بن عباد أولاً ثم مع علي بن أبي طالب وجماعته ثانياً (راجع الفصل الرابع، الفقرتان ٢ و٣). ليس هذا وحسب بل إن أبا بكر قد عبر عن مضمون المثلث الرابع «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» تعبيراً سياسياً دستورياً واضحاً فعالاً في حطته التي ألفها بعد مبايعة الناس له: «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولسب سعيكم، وإن رايستوني على حق فأصوب وإن رأيستوني على باطل فسددوني أطيعوني ما أطع الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم إلا إن تقواكم عندي الضعيف حتى أخذ الحق له ولصحتكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه» ولما أحس أبو بكر بظنوا أجله استشار الناس (جعل الأمر شورى بينهم، وشاورهم فيه) فكان الاتفاق على عمر بن الخطاب، ولو جرى انتخاب عام على الطريقة الحديثة لما كان أهلية الأصوات غيره. وعندما طعن وشعر بأن أيامه معدودة استشار، وفكر وقدر، ثم أصدر الأمر إلى ستة، عرفوا به «أهل الشورى»، ليجتاروا واحداً من بينهم لقد طبقت «الشورى» زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تناسب مع ذلك العصر ولكن دائماً في إطار مضمون الصواب الأربعة المسالفة التي قررهما عهد النبوة، الصواب التي تسد الباب مبدأ أمام «الاستبداد بالأمر»

ومع ذلك كله فقد بقي «الموضوع» الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجاً مفتوحاً، إذ لم يكن هناك نص شرعي، من القرآن أو من السنة، يشرع مسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات المنصوص عليها. لقد بقي المبدأ العالٍ في مسألة الحكم هو مضمون الحديث الذي اتخذنا منه ضابطاً ثالثاً، حديث «اتم امرئ بشؤون دينه» ولطالما خضعت هذه المسألة في الإسلام لـ «دراسة» الناس التي لم تتوافق دائماً مع الصواب الأخرى ولذلك كانت موضوع اختلاف وخلاف. وإذا كان الاختلاف زمن أبي بكر وعمر قد فصل فيه بصورة سلمية إيجابية، فإن الخلاف الذي نشب على عهد عثمان، وفي السبب الأخيرة منه خاصة، قد تعاقم حتى نتطور إلى صدام وقتال مما كشف عن ثغرات واسعة كان عدم المبادرة إلى سدها هو السبب الحقيقي فيها حدث من فتنة انتهت بانقلاب الخلافة إلى «ملك حضوي».

لقد تناولنا بالتحليل ظروف «الفتنة» وعواملها من خلال المحددات الثلاثة، «القبيلة» و«العينة» و«العقيدة»، قلنا إن حصول «التوافق الضروري» بين الأزمات في واحد من هذه المحددات والأزمة أو ما يشبه الأزمة في المحددين الآخرين هو الذي كان وراء ذلك الانقلاب التاريخي الذي عُبر عنه بـ «انقلاب الخلافة إلى الملك» ووضح أن حصول هذا «التوافق» لم يكن حتمية تاريخية، بل إنه إنما جاء نتيجة أسباب أهمها عدم وجود «قانون» ينظم الحكم لقد كانت مسألة الحكم مسألة اجتهادية، وكل مسألة اجتهادية فإن الاجتهاد فيها يختلف باختلاف الظروف والمصالح، فكان ما عرضنا له من أحداث «الفتنة» التي دامت نحو ست سنين وانتهت بقتل عثمان. وإذا نحن أردنا الآن أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة» وجب القول إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم

الذي قام بعد وفاة النبي. وتجل لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في الفضاء الثلاث الرئسية التالية:

١ - عدم إقرار طريقة واحدة مقبلة لتعيين الخليفة. لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «قلته» كما قال عمر بن الخطاب. لقد تولى إلى سمعه، وهو خليفة، أن شخصاً قال: «لو قد مات أمير المؤمنين يايمت فلاناً، فتأثر عمر لذلك ثم خطب في الناس وقال: «إني أظن أن قتلنا منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين يايمت فلاناً، فلا يعرفون اسماً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت قلته، فقد كانت كذلك، غير أن قلته ليس شرها، وليس منكم من تقطع إليه الاضاق مثل أبي بكر»^(١) مشيراً بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن عبارة الانصار إلى الاجتماع في السقيفة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها حصلت في السقيفة حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وتوعدت الحجج. ويصف عمر بن الخطاب: «فارتفعت الأصوات وكثر اللطم فلما انقضت الاختلاف قلت لأبي بكر أبسط يدك أناهك فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار... وإنا والله ما وجدنا امرأ هو أقوى من مبايعته أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بعة، فلما تبايعهم على ما مرضى أو بحالفهم يكون لئلا»^(٢). وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألة بلغة عصرنا قلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفة للرسول قد تمت بطريقة ارنجالية، ولكن النتيجة كانت في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون الأمر عليه لو لم يكن فيه ارنجال إذا كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل اهبة الأصوات... لقد تلاقى أبو بكر تكراراً مثل تلك «الملتة» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافها عمر بتعيين ستة يرشحون واحداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. وإذا كان من الممكن الرجوع بحقوق الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي أبيهم «الشورى» فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنة في أواخر عهده ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم تكن هناك ثغرتان أخريان في نظام الحكم القائم منرض لهما في المقتريين التاليين:

٢ - عدم تحديد مدة ولاية «الأمير». والأمير في الإصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المقبول قط تحديد مدة ولاية أمير الجيش، إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا هزل أو قتل وحيداً بعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أمير» ويمود إلى مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج «الأمير» الذي كان حاصراً في عيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش. وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا حصل ما بايع

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٥
(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥

الصحابة لما يكر خليفة للنبي (ص) لم يكونوا يقصدون أنه سيخلفه في النسوة، عهد ما لم يكن ليخطر ببال أحد، فمحمد خاتم النبيين والمرسلين، وإنما يليه ليخلفه في تسير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذا عهد بايموه قائداً عاماً لجيوش المسلمين ولذلك لم يكن من المعقول أن يخطر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه، وبايع الناس عمر بن الخطاب خليفة له وصار الناس يدعون: «يا خليفة خليفة رسول الله» استقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ملأها بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين»، استحسنتها لأنها تعبر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها ولم يكن من المعقول قط لتحديد مدة ولايته والمسلمون خاضعون في حروب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعين عثمان بعكس الصفة («خطبة» = أميراً للمؤمنين = أميراً على جيوش المسلمين).

والجديد الذي حصل على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى ملأ الناس» وكان رجلاً مثلاً يروع في السبعين من عمره. وهناك من يفترض أن الذين فضلوه على علي بن أبي طالب الشاب - حين الثوري - إنما فعلوا ذلك لأنهم كانوا يتربصون انتهاء أجله قريباً... ولكن الذي حصل هو العكس: لقد طال أجله وتعاظمت المشاكل واستفحل الخلاف وحصل «التوافق الضروري» ليس فقط بين الأرملة في «القبيلة» و«العصبة» و«العقيدة»، بل لقد تزامن ذلك أيضاً مع قيام أزمة دستورية، والخطبة طامن في السن بحيث به حاجة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويستبون التصرف. ولم تجهد النصيحة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخطبة كانوا يرفضون كيف يجعلونه على التراجع عن وعوده والتزاماته بالإصلاح... وإذا لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر من بعده؟ من هنا كان تردد الصحابة... إلى أن حاصره الثوار وطلبوا منه الاعتزال، فأبى وامتنع: بأي «قانون» يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، وعندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة. وبقي الحكم بعد عثمان يحال من هذه الثغرة إذ لم يحدث قط أن انتقل الحكم من «صاحب الزمان» إلى من يخلعه من ولاء عهد أو غيرهم إلا عند الموت. وعندما يتأخر الموت الطبيعي يكون الحل هو الموت المدبر، إما بالسم أو بطريقة أخرى.

٣ - عدم تحديد اختصاصات «الخليفة» لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان. والسبب هو أن النموذج الذي كان يحسن على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، بقصد بذلك «أمير الجيش». إن اختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تحد، إن مهمته هي إدارة الحرب وكسب النصر، وعليه أن يستعين بقواد مساعدين ويستشيرهم هم وغيرهم ممن لهم الخبرة بالليدان وشؤون الحرب عامة، وإذا فتحدت اختصاصاته أمر غير وارد، لم يكن من «الفكر فيه». ولم تطرح المشكلة زمن أبي بكر

ولا ومن عصر لأن عصرهما كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما تحرك مفعول كل من «القبيلة» و«الغنيمة» وحدث تخطلخل في «الحقيقة»، في أواخر عهد عثمان، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها. لقد طرحت بعثة من خلال لائحة المآخذ التي أحدها الثوار على عثمان، وهي مأخذ يمكن تلخيصها كلها في أمر واحد وهو أن عثمان تجاوز اختصاصاته: عين ألقاره وتصرف في خمس الضلثم... الخ وعندما قامت الثورة صلبه حطاب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فبا تحقدون من حكم؟ والله ما نصرت في بلوع ما كان يبلغ من قبل ومن لم تكونوا تحتفون عليه [- يعني عمر بن الخطاب] فضل فضل من مال، فما لي لا أصعب في الفصل ما أريد؟ فلم كنت إماماً^(٤). وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنا هذا لك للمساقي واستعمل علينا من لا ينهم على دماءنا وأموالنا ولرد علينا مطلقاً، مال عثمان: ما لواني إدد في شيء إن كنت استعمل من هوهم وإعزل من كرحتم، الأمر إن أمركم^(٥)».

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وإن من اختصاصاته وحده اختيار الولاة والمعال، وبالتالي فـ «الأمر» (أي الحكم والسلطة والحلاقة) يفقد معناه ومضمونه إذا جرد من هذه الاختصاصات... أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، المهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقبذة، فقد كان كما يلي: «قلوا: والله نصلي لو عزل لو لفضل، فانظر نفسك لو دعه» فلما أبى أن يفعل ما طلبوا وأمر على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأطع سرباً لأ سربته الله حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلفت جماعة جدران قصره بقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن».

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدهوة المحمدية، نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير» على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتعرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاثة التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية «الأمر» بقوة السلاح وفرص نفسه «خليفة». وبما أنه كان يعتمد على الشرعية، التي كانت إلى ذلك الحين تستند على «الشورى» ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء «رضى الله»، فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (راجع الفصل التاسع، الفقرة ٢). إن افتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله يدعي «الشرعية الإلهية» في مسألة تركها للشرع الإلهي للناس، لاختيارهم ورضاهم. وسيلاني المباسيون ليتقلوا - كما رأينا - هذه «الشرعية الإلهية» المزعومة من ميدان «القضاء» والقتل إلى ميدان

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٥.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٤.

والإرادة الإلهية، فأصبح الخليفة العباسي يحكم، لا بسبب «سابق علم الله»، بل بمشيئته وإرادته (= الله)، وبالتالي صارت إرادة الخليفة من إرادة الله. وهذا قد فتح الباب واسعاً، كما رأينا، لتكريس مقولات وأطروحات الأيديولوجيا السلطانية الاستبدادية الموروثة من حضارات الشرق القديم، الفرعونية والسامية والفارسية، فأصبحت تلك المقولات والأطروحات تمثل الجانب «العقلي» في الفكر السياسي في الإسلام بينما ظل الجانب «القلبي» (فقه السليسة) ينقل من الواقع، الماضي منه والحاضر، ما به يبرر الأمر الواقع الذي يهرسه المحاكم بالشوكة والغلبة. وقد انتهى الأمر كما رأينا إلى صياغة «مبدأ كلي» يلقي نلسالة السياسية تماماً: مبدأ «من اشتدت وطأته وجبت طاعته».

من هنا يتجلى واضحاً أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تستلزم من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية («والمرغم شورى بينهم») و«شاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دينكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تجعل حداً لمثل تلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز واضحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسده الثغرات الثلاث التي تحدثنا عنها (= عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته). ونحن عندما نلح على هذه القضايا التي أصبحت من بدعيات الفقه الدستوري المعاصر فلأننا نرى بعض الكتاب ممن يكتبون في «الفكر السياسي الإسلامي» ما زالت مطرقتهم إلى الأمور واقعة تحت تأثير نظريات الماوردي وغيره من الفقهاء الذين مطروا لنظام الحكم المعاصر لهم والذين كانوا مشغولين في نفس الوقت بالرد على الشبهة الرافضة إن آراء الماوردي وغيره من المتكلمين والفقهاء ليست ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أُلْمِنتها ظروف سياسية معينة. إنها آراء أدلى بها فقهاء مسلمون ضمن سياق تطور الحضارة الإسلامية، هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أنها لا تمثل، وحدها، رأي الإسلام (وقد تتعارض مع الخلفية الإسلامية وقد لا تتعارض) إنها لا تمثل «رأي الإسلام» لنجب بسيط هو أنه ليس هناك نص شرعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، بل المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه.

وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة، التي هي إرث للإسلامية كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحرة، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية بحكومة مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والنظام الجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك ثلاثة مبادئ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضروتها. إن عدم حماسة بعض الحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام، إن عدم حماسها للديمقراطية الحديثة، موقف لا يبرر له. إن تبرير ذلك بالزعم بأن

الخلع في الإسلام يمكن أن يعين ببيعة مرد واحد أو أفراد معدودين. . الخ، ويكون منه ولاية لا تحل بدعوى أن مباحته تقتضي تهويش الأمر له، ويكون اختصاصاته لا يحدّها إلا كتاب الله وسنة رسوله، فإن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كلالوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أمليتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة ودعاواها وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والعلة

إعادة تأصيل الأصول في الفقه السياسي الإسلامي ضرورة ملحة، ولكن هل يكفي ذلك وحده لتجديد العقل السياسي العربي؟

لا يعتقد. إن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلاً لغرس الحداثة السياسية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وينوده لدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً بمحددات، اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن تجديد هذه المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والمتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، تجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق التثني التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ضرورة المراجعة بين نقد الحاضر ونقد الماضي. إن نقد الحاضر، بما يجعله معه من بقايا الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وما أن الماضي والحاضر عندنا لا يفصلان، إن هن صعيد وعينا أو هل صعيد واقعا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيهما: إلى القبيلة و«الغنيمة» و«العقيدة».

«القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» محدّدات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر. أجل لقد دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحتك بالحضارة المعاصرة، فظهرت لتيارات الأيديولوجية النهضة والمعاصرة من مملّحة وعلانية وولبرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما هزمت بيوت تنتمي إلى الاقتصاد الحديث فتعرضت للمحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى نوع من القمع والإبعاد وأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي هتفا. لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساساً إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محدّدات جديدة معاصرة. غير أن المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز هذه، بصورة كافية وثمة، لأسباب وعوامل كثيرة، خارجية كالغزو الاستعماري ولعنتاداته، وداخلية كانهراطنا من فوق ضغط في الحداثة المعاصرة. فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطنيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا نخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والبطريرك الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت»

ليجمل حاضرنا مثلياً كاضيتا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تطريجات، فأصبحت «القبيلة» محركاً لليلة وأصبح «الربيع» جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت «المقيدة» إما ربيعة تبريرية وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج)

وإذن فالملطوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم، مهام تجديد العقل السياسي العربي، المطلوب هو:

أ- تحويل «القبيلة» في مجتمعاتنا إلى لا قبيلة - إلى تنظيم ملثي سياسي اجتماعي أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم قاصلاً وواصلًا، في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم ومثال المحكوم. حقا إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

ب- تحويل «الغنمة» إلى اقتصاد «ضرية»، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. إن الاقتصاد العربي بطغي فيه الربيع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية... الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

ج- تحويل «المقيدة» إلى مجرد رأي: فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدهي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغامرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الحياة المملقة، دينية كانت أو حرية أو إثنية، إن تحويل «المقيدة» إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل «المجرد» والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيقتي كل حديث من النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أسان وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تلمس بداية وإدراك المصروع سيقتي مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤحد ك «دائمه» لقول جديد...

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن أبي الحديد. شرح موج البلاغة.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت. دار الفكر، ١٩٧٨ ج ١٣.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق وتعليق علي سامي الشار. بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧. ج ٢. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. مهاج السنة النبوية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ج ٤ في ٢.
- ابن حبيب، أبو جعفر محمد. كتاب المحبر. بيروت: منشورات دار الأملق الجديدة، [د.ت.].
- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. التذكرة الحمدونية. تحقيق إحسان عباس. بيروت: معهد الاعضاء العربي، ١٩٨٣. ج ٢.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ج ٤.
- ابن حنكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ج ٦
- ابن رجب، الحافظ أبو الفرج. الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت. دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠. ج ٨.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال. شرح عبد الأمير مهنا. بيروت. دار المحدثات، ١٩٨٨.

ابن طباطبا، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي. الفخري في الأدب السلطانية والسلول الإسلامية. القاهرة: [د.د.]، ١٩٢٧؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد الفريد. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣. ٨ ج في ٣.

ابن حساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هذبه ورثه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩. ٧ ج.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء. تحقيق محمد طه الزيني. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣.

٣ ج في ١. طبعة أخرى عن: القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

— هيون الأخبار. القاهرة. المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣. ٨ ج في ٢.

ابن كثير، أبو العلاء الحافظ. البداية والنهاية. بيروت. دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ١٤ ج في ٧.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب. كتاب الأصنام. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. لثبة والأمل.

ابن المقفع، عبد الله أبو عمرو روزبه. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

ابن السديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. الفهرست. تحقيق خوسراف فليوخل. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤. (روائع التراث العربي؛ ١)

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا (وآخرون). القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥. (سلسلة تراث الإسلام؛ ١)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج

لأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. أخبار مكة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٢ ج في ١

الاسفراييني، أبو المظفر ظاهر بن محمد. التبصير في الدين. القاهرة: [د.ن.]. ١٩٤٠.

الأشعري. مقالات الإسلاميين.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الليانة. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

- الأصمعي، مقاتل الطالبيين.
- الأصمعي، الرابع، محاضرات الأدياء ومحاورات الشعراء، بيروت: [د.ن.، د.ت.]
- الأصمعي، أبو العرج علي بن الحسين، الأغاني
- الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ٢ ج.
- أمير، أحمد، ضحى الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١، ٣ ج.
- ، فجر الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.
- الأنصاري، عبد الرحمن الطيب، قرية القلاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢.
- أيش، يوسف، نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإلمة عند أهل السنة، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.
- الباقلاي، محمد بن الطيب بن محمد، التمهيد في الرد على الملحنة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٧.
- البخاري، صحيح البخاري، بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]، ٩ ج في ٣
- بندي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، طبعة استانبول، ١٩٢٨.
- ، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر أنساب الأشراف، القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩.
- ، فنون البلدان، القاهرة: [د.ن.]، ١٣١٨ هـ.
- الحاجري، محمد هبيل، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
- ، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، (نقد العقل العربي ٢)
- ، تكوين العقل العربي، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، (نقد العقل العربي ١)
- ، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٣، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
- الحافظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الاختلاء، تحقيق طه الحاجري، القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٣.
- ، البيان والتبيين

- العثمانية. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
- كتاب التاج في أخلاق الملوك. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.
- كتاب الحيوان.
- المهشاري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السفا [وآخرون]. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢٨.
- حس، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السني والديني والنفسي والاجتماعي. ط ٦ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١-١٩٦٧. ٢ ج.
- وعلي إبراهيم حس. العظم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- حين، طه. الفتنة الكبرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
- حيد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النوري والخلافة الراشدة. بيروت: دار الفكاك، ١٩٨٥.
- الحنبلي، محمد بن الحسن أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٨٦.
- الطوري، عبد العزيز. مقدمة في تاريخ الاقتصاد العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.
- مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د.ن.]، ١٩٤٩.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.
- الدهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
- زغلول، عبد الحميد سعد. تاريخ المغرب العربي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
- الزنجشيري، أبو القاسم جابر الله محسود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: دار العلية، [د.ت.]. ٤ ج.
- زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
- السمر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: مكتبة التراث، ١٩٧١.
- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لإبي هشام. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]. ٣ ج.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الاتقان في علوم القرآن. القاهرة: مصطفى الخليلي وأولاده، ١٩٥١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨ ج ٣ في ١.

الشيبي، مصطفى كامل. الصلة بين التصوف والتشيع. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩
صفوت، أحمد زكي. جمهرة خطب العرب. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت] ٣ ج.
الصليبي، كمال. التتولا جاءت من جزيرة العرب. ترجمة عفيف الرزاز ط ٣. بيروت
مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. ط ٢. بيروت: دار الكتب
العلمية، ١٩٨٧. ٨ ج.
لطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية،
١٢٨٩ هـ.

هافن: بيه. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول. دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب،
[د.ت].

عبد الرارق، علي. الإسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عطوان، حسين. الدهوة العباسية. عمان: مكتبة المحاسب، [د.ت].

— الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي. بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦.
علي بن أبي طالب (الإمام). نهج البلاغة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،
[د.ت] ٤ ج في ١.

العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري.
بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

— محاضرات في تاريخ العرب. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥.

هبارة، محمد. رسائل العدل والتوحيد. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
عمر، فاروق. التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين. بيروت: مؤسسة المطبوعات،
١٩٨٠.

العامري، أحمد بن محمد بن حمدان. حلية عظم النبوة. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.
المرالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢ هـ.
— فضائح الباطنية. الكويت: دار الكتب الثقافية، [د.ت].

العاربي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. كتاب تحصيل السعادة. بيروت: دار
الأندلس، ١٩٨١.

— كتاب السياسة العنيفة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
العراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٨٢.

القاسبي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد. **الفتي في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة. دار
المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.].

القاسبي، وداود الكيسانية في التاريخ والأصوب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤
فلهورن، يوليوس. **تاريخ الدولة العوية من ظهور الاسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. ترجمة
محمد عبد الهادي أبو ريلة وحسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،
١٩٥٨. (سلسلة الألف كتاب: ١٣٦)

فلورس، فان. **السيادة العربية والشعبة والأمرايطليات في عهد بني أمية**. تعريب حسن
ابراهيم ومحمد ركي ابراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣

قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩

— مشاهد القيامة في القرآن. بيروت: دار الشروق، [د.ت.].

القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي. **الكشف والبيان**، قطعة منه في الفرق الاسلامية
بشرها محمد بن عبد الحليل تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية
والاجتماعية، ١٩٨٤

القمي الأشعري، سعد بن عبد الله بن خلف. **المقالات والفرق**. طبعة طهران، ١٩٦٣.
لامانس. **دواست حول خلافة مطوية**، دواست حول العصر الأموي. (بالفرنسية)
ماسينيون، لويس. **مخطط الكوفة**. ترجمة نقي الدين بن محمد المصمعي. صيدا: [د.ت.].
١٩٤٦.

المالطي، أبو الحسن محمد بن أحمد. **التيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. بغداد: مكتبة
الفتي، بيروت. مكتبة المعارف، ١٩٦٨

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**.
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

— **تسهيل النظر وتمجيد النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. بيروت: دار المعرف
العربية، ١٩٨٧

— **نصيحة الملوك**. بغداد: وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.
المرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **الكامل**. القاهرة: [د.ت.]. ١٩٣٧.
المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السبوطي. **تفسير
الحلالين**، ويلاحظ في باب القول في أسباب النزول للسبوطي.

المعزدي، أبو الحسين علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محمد محي
الدين عبد الحميد ط ٤. القاهرة: المكتبة التجريبية الكبرى، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢

معروف، نايف. **الخوارج في العصر الأموي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

المقضي، محمد بن طاهر. **البدء والتاريخ**. طبعة فرنسا، ١٩١٦

المصري، تقي الدين أحمد بن علي. المواجه والاعتبار بذكر الخطط والآثار. القاهرة مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ. ٢ ج.

— النزاع والتخاصم فيما بين أمة وبينها. طبعه لندن، ١٨٨٨.
المصري، مصر بن مزاحم. وقعة صفين. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٦٥هـ.
الباشي، الأكبر، عبد الله بن محمد. مسائل الإمامة. بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١.
الشار، علي سامي. تشكك الضمير الفلسطيني في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
النصر، إحسان. المحمية القبلية وآثارها في الشعر الأموي. بيروت. دار القفظة العربية، ١٩٦٤.

النويحي، فرق الشيعة.
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. كتاب المغازي. طبعه لوكسمبورج، ١٩٦٦.
الوردي، علي حسين. وعاظ السلاطين. بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤.
اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب. تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥. ٢ ج.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. هـ
بتحقيق هـ. كوفلر. إسلاميك: السنة ٦، المجلد ٤، ١٩٣٤.
البيلاوي، حازم. الدولة العربية في الوطن العربي. المستقبل العربي: السنة ١٠،
المجلد ١٠٣، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

Ansari, Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 1977.
Badi, Bertrand. *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.
Balandier, Georges. *Anthropologie politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
Burdeau, Georges. *La Politique au pays des merveilles*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.
Chatelet, François. *Les Idéologies*. Paris: Hachette, 1978.
Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.
Godelier, Maurice. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris: Éditions sociales, 1970.
Lukacs, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit, 1960.
Rodinson, Maxime. *L'Islam et le marxisme*. Paris: Seuil, 1972.

Sahlin, Marshall. *Au cœur des sociétés*. Paris: Gallimard, 1980
Sur le mode de production asiatique. Paris: Editions sociales, 1969.

Periodicals

Foucault, Michel. «Omnes et singulatum: Vers une critique de la raison politique.»
Le Débat (Paris): no. 44, novembre 1986.
Gillet, Claude. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*. LXII,
MLMLXXXI

فهرس

(١)

أسيا ٩، ٣٠

آل سمود، عبد العزيز القيسل: ٢٠٩

الأبحاث الأركيولوجية: ٣١

الأبحاث الأنثروبولوجية: ٣١، ٣٢، ٤٩

ابن أبي ربيعة، عباس: ٧٦

ابن أبي سلول، عبد الله: ٩٧، ٩٨

ابن أبي قحافة، أبو بكر: ٦٣

ابن الأزرق، أبو راشد: ١٦٣

ابن الأثير النخعي، إبراهيم بن مالك: ١٩١، ٢٧٩، ٢٨٦

ابن توبة، علي الدين أبو القباس: ٣١٢، ٣٦١

ابن حنبل، عبد الله: ٣١٢

ابن خلنود، أبو زيد عبد الرحمن: ٣٢، ٤٦، ٤٩

ابن دهم، الجعد: ٣١٨، ٣٢١

ابن دواحة، أبو علي الحسن بن عبد الله: ١٢٢

ابن الزبير، عبد الله أنظر عبد الله بن الزبير

ابن سبأ أنظر عبد الله بن سبأ

ابن عبد الله بن الحسن، الحسن: ٣٢٧

ابن عبد صاف، الطهم بن هادي بن نوفل: ٨٦

ابن العمري، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٣٤، ٢٤٢، ٣٦١

ابن المرتضى، محمد مهدي بن محمد: ٢٩٩

ابن المقفع، أبو محمد عبد الله: ٣٤، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٧

ابن هبل، سعيد بن زيد بن عمرو: ٧٦

ابن سيرة عطاه: ٣٠٦

أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو بن سفيان: ٢٥٤

أبو بكر الصديق: ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦

١٣٨، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٧

١٧١، ١٧٢، ٢٠١، ٢٢٧، ٢٣٢، ٣٦٧

أبو جعفر المنصور: ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٦

٣٦٥، ٣٥٢، ٣٥٠

أبو جهم، عمرو بن هشام: ١١١

أبو حنيفة بن حنيفة، بن ربيعة: ٧٦

أبو الدرداء، عمرو بن مالك: ٢٤٣

أبو ذر الغفاري، جندب بن جندب: ٩٣، ١٣٨، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٣

أبو زيد اللطفي: ١٦

أبو سفيان الثوري، للميرة بن الحارث: ١١١، ١١٩، ١٤٠

أبو طه الحلال، حصن بن سليمان الحمدي: ٢٩٦

أبو عبيدة بن الجراح، عامر بن عبد الله: ٧٦، ١٣٢، ١٧٨

أبو مسلم الحراسلي، عبد الرحمن بن مسلم: ٢٨٢، ٢٩٦

أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس: ١٦٢، ٢٤١، ٣٠٤، ٣١٧، ٣١٩

أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر الدوسي: ١٣٦، ١٧٤، ٢٠٨، ٢٠٣

الاتحاد السوفياتي: ١٢

الأنثولوجيا: ٢١

أبيا: ٣٦

أحمد بن حنبل أنظر ابن حنبل، عبد الله

الأحمد بن قيس، أبو بكر بن مطوية: ٢٥١

الأدعي، أبو حنبل: ٣١٧

أفريجات: ٢٦٦

الأداة الإلهية: ٢٢٧

الأردن: ٤٧

الاستراتيجية القبلية ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨

أرمينيا: ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٧

الأرهاب النقي ٣٠٤

الأردني، عبد الله بن وهب الراسي: ٢٣٩

الأردني، أبو الوليد محمد بن عبد الله ٢٠٨

أسامة بن زيد، أبو محمد بن زيد بن حارثة:

١٢٩، ٢٧٣

الاستراتيجية الاستبدادية: ٢٧

الاستبداد الشرقي: ٣٢

الأسدي، أبو الخطاب: ٢٩٧

الاسلام ١٧، ١٨، ٢٣، ٤٩، ٥٣، ٥٨، ٨٤،

٩٢ - ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٠٨، ١١٢،

١١٤، ١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٨،

١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨،

١٥١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٣،

١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٩، ١٩٣،

١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٤،

٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦،

٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٤،

٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٤،

٣٠١، ٣٠٢، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٢،

٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٥١، ٣٥٧،

٣٥٨، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢

اسماعيل بن ابراهيم: ٨٠

الأسود بن الخطاب بن أسد ٨٣

الأسود الغنوي، أبو الحسب بن كعب بن صوف:

١٣٠، ١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥،

٢١٢

أسيد بن الغضير، أبو يحيى: ١٤٢

الاشتراكية ١٢، ٢٣٩، ٢٧٣

الأشعث الكندي، أبو محمد الأشعث بن قيس:

١٥٤، ١٦٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٣١٠

أفريقيا ٩، ٣٠، ١٦٨، ١٧٠

الاقتصاد البرجوازي: ٢٢

الاقتصاد البرجوازي ٣٤٧

الاقتصاد الرأسمالي: ١٩

الاقتصاد الرأسمالي ٤٧، ١٧٩، ٢٧٤، ٢٧٤

الأنهار العربية ١٨، ٢٧٤

الامة النجدة: ٢٧٥، ٢٨٢

الامة الاسلامية: ٢٨٣، ٣١٦

أسمو القيس، أبو وهب بن حجر بن الحارث

الكندي ١٦، ٢٠٩، ٢٥٣

أمريكا اللاتينية: ٤٥

الأمويون: ٢٤٠، ٢٥٣، ٢١٣، ٣١٦، ٣٢٠،

٣٢١

أمية بن خلف، بن وهب ١٠٩

الأناسي الاسلامي: ٣٦٥

الانتاجية ٣٢٨

الانثروبولوجيا المعاصرة: ٢٤

الانثروبولوجيون ٣٢، ٣٤

الأصاري، عبد الرحمان الطيب: ٢١٠

الأصاري، قيس بن حبان: ١٦٣

أنغله، فريدريك: ٢٢، ٢٥، ٢٩

أنشورولد، كسرى: ١٠٥

أوروبا ١٨ - ٢٠، ٢٣، ٣٩، ١٠٣، ٣٤٠

أوروبا الغربية: ١٧

الأيديولوجيا: ١١، ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٩، ٤٤،

١٢٢، ١٢٦، ١٢٦، ١٢٦، ١٢٦، ١٢٦، ١٢٦،

٣٢٢، ٣٢٢

الأيديولوجيا الاجتماعية ٢٩

الأيديولوجيا الاستبدادية: ٣٧٢

الأيديولوجيا الثورية: ٣١٧، ٣٢٨، ٣٢٢

الأيديولوجيا الجديدة: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٥،

٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٦٥

الأيديولوجيا الرأسمالية: ٢٥٦

الأيديولوجيا السلطانية: ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤٥،

٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٧٢

الأيديولوجيا السياسية ١٦، ٢٩

إيران: ١٨

(ب)

بافو، ليون: ٢٤

البيجلي، جبريل بن عبد الله ١٦٩، ٢٠٧، ٢٠٩،

٢١٢

البيجلي، القفيرة بن سعيد: ٢٩٣، ٢٩٥

البحر الأبيض المتوسط ٤٥

البحر الأحمر: ١٠٥

البحرين ١٤٩، ١٥٢، ١٧٢، ٢٩٤

البحري، ٨٣، ١٣٦، ١٥٣، ١٩٩، ٢٠٢،

٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٥٧

البروتاري ٢٣

بشير من صمد ١٣٣، ١٣٤

البصرة ١٥٨، ١٨٧، ١٩٤، ٢٢٦، ٢٢٢

الحث لقصيدة ١٩٨

العلاني ٣١٩، ٣٥٩، ٣٦٠

الطامة الروحانية: ١٦

بلال بن رباح، أبو عبد الله بن رباح الحبشي: ١٣، ٧٦

سر اسرائيل ٢٨٠، ٢٨٥

البية النحبة: ١٣، ١٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٤٦

البية الصوفية: ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٩، ٤٣، ٤٤

(ت)

التأويل: ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٧٥

التبشير: ٢٨٤

العبية المتبادلة ٢٧

التجارة الدولية: ١٠٣

التجارة المكية: ١١٤

التحرون: ٣٧٤

التحليل العلمي: ٢٣

التحليل النفسي: ٢٧٢، ٣٥٣

التراية النسبية: ٢٧٧

التراث العربي: ٣٩

التراث المكوي: ٣٤

التراث الوطني: ٢٠٩

تركيا: ١٨

التصنيف التتالي: ٣٠٩

التصود الاسلامي: ٣٦٧

التنصيص القلي: ٨٦

النظرف النسي: ٣٧٣

التعصب الطائفي: ١٣، ٢٩

التعصب القلي: ١٤

التقاليد القبية: ١٤٣، ١٤٤

التكامل القلي - التجاري: ١٠٧

التكبر: ٣٠٤

التحذير الديني: ١٤

النحبي، حرقوس بن زهير السطي: ١٢٠

النحبي، سيف بن عمر الأسدي: ٢١٧

النحبي، شيب بن رعي: ١٦٣

التنقير الاجتماعي - الطيقي: ٢٦٩

التوحيد ٢٧٨، ٣٢٥، ٣٥٢، ٣٥٣

توس: ٤٧

(ث)

الثقافة العربية: ٨، ٣٣٩

الثقافة العربية الاسلاميه: ٩، ٣٦٦

الثقافة القرية: ٨

الثقفي، أبو عبيد بن مسعود: ١٦٨

الثقفي، الحاج بن يوسف: ١٦٠، ٣٠٧

الثقفي، المختار بن أبي عبيد: ٢٦٣

الثقفي، مسعود: ٢٦٤

الثقفي، يوسف بن عمر: ٢٩٢، ٢٩٥

الثورة البنسية: ٢٣

الثورة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٥

(ج)

الجياض، عمرو بن بحر: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٨

٢٨٧، ٣٢٩، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٤

الجاملية: ١٤٤، ١٤٥، ٢٦٤

جبال دوس: ٢٠٩

جبل طريف: ٢١٠

الجرفتر: ٤٧

الجسيرة العصرية: ١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٢٨

١٥٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠

٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠

الجمد بن درهم، انظر ابن درهم، الجعد

جعفر الصادق، أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر:

٢٩٢، ٢٩٦

جسر الطيار، جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب:

١٢٢

الجامعة الاسلامية: ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٨٨

جوم بن مصوان، أبو عمرو السمرقندي: ٣١٨

٣٥٢

الجوهي، صمد بن خالد: ٣٠٦، ٣١٢

(ح)

حاتم الطائي، أبو مناة حاتم بن عبد الله بن

صمد: ١٦٠

الحارث بن سرج، التميمي: ٣١٨، ٣٢٦

الحافظ البيهقي: ٣١٢

الحبيب بن النضر، بن الجصوح الأصبلي

الخزرجي: ١٣٣، ١٣٤

أحشة: ١٠٧

حجر بن عدي، بن جيلة الكلبي: ٢٤٠، ٢٧٧

الحدادة السليبية: ١٧

الحدادة السياسية الأوروپية: ١٨

الحدادة السياسية العربية: ١٨

حاتمة بن الحبان، أبو عبد الله بن حبل: ١٧٨

حرب الجمل: ١٦٠، ١٩٤، ١٩٤، ٢٧٢، ٢٧٢

٢٧٥، ٢٧٧

حرب صفين: ١٦٠، ٢٢٢، ٢٥٩

حركة التنوير: ٣٠٤، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٢

الحركة التنويرية الاعترافية: ٣٢٧، ٣٢٩

حركة القرامطة: ٣٦٥

حروب القرية: ١٥٤، ١٦٧، ١٧٦، ٢٣٥

الحسن البصري، أبو سعيد الحسن بن يسار:

٢٠٠، ٢٣٣، ٣٠٨ - ٣١٢، ٣٢٢ - ٣٢٤، ٣٣٧

الحسن بن علي، أبو محمد الحسن بن أبي طالب:

١٧٧، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠

٢٩٢، ٣٠٦، ٣٣٥، ٣٣٧

الحسين بن علي، أبو عبد الله بن علي بن أبي

طالب: ١٦، ٥١، ١٧٧، ٢٥٤، ٢٦٥

٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٩٢

الحضارة العربية الإسلامية: ٧، ٢٠، ٥٢، ٥٣

٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧٢

الخطبة المحاصرة: ٣٧٣

حكيم بن جيلة، العبدي: ٢١٧

الحسبي، كرب، انظر كرب الحميري

حنظلة الكلبي، أبو جعفر حنظلة بن عصفوان

٢٠١

أحضي، سجدة بن عامر: ٢٦٤

(خ)

خالد بن سعيد، بن العاصي بن أمية: ٧٦

خالد بن سلمان العبدي: ١٩٨، ١٩٩

خالد بن الوليد، بن الوليد الخزرجي: ٥١

١٠٨، ١٢٢، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٧

١٦٨، ٢٠٣، ٢١٥، ٢٧٣

الحسان بن الزرق، أبو يحيى بن حنظلة بن سعد

التميمي: ١٨٥

الختعات الاجتماعية: ٢٥٨

خراسان: ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٧

الخطاب السوسولوجي العربي: ٩

الخطاب العربي المعاصر: ٩

الخوارج: ١١٣، ٢٢٩، ٢٤٦، ٣٠٠، ٣٠٤

٣٠٦، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥

٣٧٣

(د)

داروين، تشارلز: ٧١

الدخل التقدي: ٥٠

الدراسات الاجتماعية: ١٥

الدراسات الأدبية: ١٥

الدراسات التراثية: ٣٦٥

الدراسات السيميائية: ١٥

الدعوة الدينية: ٤٦

الدعوة العباسية: ٢٦٨، ٢٦٧

الدعوة المحمدية: ٥٢، ٥٢، ٥٧ - ٦١، ٦٥

٦٧، ٧١، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٧٨٣، ٨٤

٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٩ - ١٠١، ١٠٤، ١١٥

١٠٧، ١١١، ١١٢، ١١٨، ١٢٣، ١٤١

١٤٢، ١٥١، ١٥٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨١

١٩٣، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٤

٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧١

دوري، ديميس: ١١، ١٢، ٢٣

الدوغيانية: ٤٨

دولة الأطراف: ٣٣٦

الدولة الخراجية: ٣٦

الدولة الزيمية: ٤٧

الدولة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٦

الدولة العربية الإسلامية: ٥٩، ٢١٣، ٢٦٤

دولة الموحدين: ٣٣١

الديفراطية: ٣٦٥، ٣٧١

الديفراطية الوثنانية: ٢٠

ديوان القضاة: ١٧٧

(ز)

الرسالة: ٩، ١٨، ٢٠، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩

٣٠، ٤٢، ٤٤، ٤٨

الراسبي، عبد الله بن وهب، انظر عبد الله بن

وهب الراسبي

الصراع الفيلولوجي ٢٧٦

الصراعات الاجتماعية ١٩، ٢٧، ٢٦٣

الصراعات الأيديولوجية: ٢٦٣

الصراعات الدولية ١٠٧

الصراع الطغي ٢٧

الصراع المكري ٢٧

صنع الحديد ١١٧، ١١٨، ٢١٥

الصليبي، كيان ٢١١

صليب من سلك ٦٣

(ط)

الطائف ١٠٩، ١٨٣

الطيري ١٧٦، ١٩٠، ٢١٧، ٢٦٩، ٢٧٨

٢٨٢

الطوطشي، أبو بكر محمد بن الوليد ٣٤٣، ٣٥٥

طلحة بن عبد الله: ١٤٢، ١٤٤، ١٨٣، ١٨٥

١٩٤، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٢

طلحة الأسدي، بن عويكة الأسدي ١٣٦

١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٤

(ع)

العالم الإسلامي: ١٦٥

العالم الثالث ٩، ٢٠، ٣٠

العالم العربي الإسلامي: ١٩، ٢٠

عبادة بن الحارث: ٢٧٨

عبادة بن الصامت، أبو الوليد بن نسي النصراني

٢١٨، ٢٢٣

العباس بن عبد المطلب، أبو الفضل بن قاسم

٨٦، ٩١، ١١٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩

١٧٦، ٢١٣

العباس بن مرداس، أبو الحيثم بن أبي حمزة

السلمي: ١٢٠

العباسيون ٢٣٠

عبد الله بن جعفر، بن رثابة بن يعمر الأسدي

١٠٩

عبد الله بن جعفر، بن أبي طالب: ٢٥٢، ٢٥٥

عبد الله بن الزبير، أبو بكر بن العوام القسري

٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٨٣

٢٩٠

عبد الله بن سبأ: ٢٠٧، ٢١٦، ٢١٩، ٢٧٦

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن كريب بن

ربيعة ٢٢٧

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن الخطاب

العلوي، ٢٥٢

عبد الله بن عمرو، بن العاص ٢٥٠، ٢٥١

عبد الله بن وهب، بن الأسود الأسدي: ٣٠٤

عبد الرزق، علي ٢٥٨

عبد الرحمن بن عوف، أبو محمد بن عبد الحارث

٦٣، ٧٦، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٨١

١٨٦، ٢٢٧، ٢٣٦

عبد الملك بن مروان، أبو الوليد بن الحكم

الأسدي: ٩٩، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦٧

٢٩٠، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٨

عبد الناصر، جمال: ١٦

العبدى، الجارود بن المصلح بن حش بن المصلح

٢٠٠

عبد الله بن زياد، ٢٨٤

عبد بن الحارث، ١٠٩

عقاب بن أسيد، بن أبي العاص بن أمية ١٥٠

٢٢٧

عقبان بن حيف، أبو عمرو بن وهب الأنصاري

١٧٨

عقباد بن عقبان، ذو النورين بن أبي العاص بن

أمية: ٦٣، ٧٥، ١١٧، ١٢٢، ١٣٤

١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٨، ١٧٤، ١٨٢

١٨٦، ١٨٨، ١٩٠، ٢٠٧، ٢٢٦، ٢٣٢

٢٤٩، ٢٥٩، ٢٦٨

العقل الألي: ٣١٥

العبدانيون: ٢١١

المرافق: ١٠٤، ١٠٥، ١١٦، ١٢٢، ١٥٠

١٥٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٦، ١٨٤، ٢٠٣

٢١١، ٢١٤، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٨، ٣٠١

٣٢٥

المرتب: ٥٧، ٥٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١١٠

١١٧، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٩

١٥٤، ١٥٦، ١٧١، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٠

٢١١، ٢١٤، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٨

٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٧

٢٢٠، ٢٢٩

الحصية ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٣٦٢

المصيبة الجامعة: ٩٧

المصر الأموي: ٥٢، ٥٨، ١٣٥، ١٥٧، ٢٠٦،

٢٢٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣،

٢٥٦، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٨،

٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٣

المصر البويعي: ٢٥٦

عصر التكوين: ٥٣، ١٣٥

المصر الجاهلي: ٥٢، ١٥٦

المصر السلجوقي: ٢٥٦

المصر العباسي: ٥٣، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٥١، ٢٥٢

العقائد المسيحية: ٢٠٦

العقد الاجتماعي: ١٨، ٩٥

العقل الفوضوي: ٣٧٤

العقل السياسي: ٧، ١١، ١٤، ١٦، ٤٢، ٤٩،

٥٠، ٥٣، ٢٣٣

العقل السياسي العربي: ١٨، ١٣، ٥٢، ٦٠،

٦٧، ١٣١، ١٦٤، ١٧١، ٢١٢، ٢٤٨،

٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٥٦، ٢٦٢، ٢٦٤،

٢٧٠، ٢٧٣

العقل العربي: ٩

المنهية الإسلامية: ٥٧، ١٨١

عقيل بن أبي طالب، أبو يزيد بن عبد المطلب:

١٧٤، ٢٥٤

عكرمة بن أبي جهل، عمرو بن هشام المخزومي:

١٥٤

العلاقات الاجتماعية: ١٣، ١٤، ٢٣٢

العلاقات الاقتصادية: ٢٤

علاقات الإنتاج: ١٣، ٢٢، ٤٣، ٤٩

العلاقات الرأسمالية: ٢٤

العلاقات السبية: ٨

العلاقات السياسية: ٢٣٧

العلاقات الاشتراكية: ١٣

العلاقات القبلية: ٨٢، ٢٣٧

العلاقات المادية: ١٢

علم الاقتصاد السياسي: ٢٤

علم الغيب: ٢٧٥

علم السياسة: ١٢

علي بن أبي طالب، أبو الحسن بن عبد المطلب:

٥٧، ٥٨، ٦٢، ١٠٨، ١٣٨، ١٣٩،

١٣٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧،

١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٧٤،

١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٥،

٢٠٧، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١،

٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٠،

٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٧،

٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤،

٣٥٨، ٣٦٨

عمار بن ياسر، أبو المظنف بن عامر الكنتاني: ٦٣،

٩٣، ١٣٨، ١٤٨، ١٧٦، ١٨٩، ١٩١،

٢٠٥، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤١،

عمر بن الخطاب، أبو حفص عمر بن الخطاب:

٨٤، ٩٧، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٤،

١٣٨، ١٤٢، ١٤٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٨،

١٦٩، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١،

١٨٥، ١٨٧، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٣٢،

٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٩٤، ٣٦٨،

٣٧١

عمر بن عبد العزيز، أبو جعفر بن مروان بن

الحكم: ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣١٣، ٣٤٤

عمرو بن الأصم: ١٥٩

عمرو بن العاص، أبو عبد الله بن وائل القرشي:

١٧٢، ١٨٦، ٢٤٩

عمرو بن كلثوم، أبو الأسود بن مالك بن حناب:

١٦

عمرو بن علي: ٨٠، ٢٠٨

الموافق الأيستيمولوجية: ٢١، ٢٣

(غ)

غرلشي: ٤٤

غزوة بدر الكبرى: ١١١

غزوة تبوك: ١٢١، ١٢٤، ١٢٧

غزوة خيبر: ١١٨

غزوة مؤتة: ١٤٤

الغصني، الحارث بن أبي شمر: ١٥٦

الغنية: ١٩٧

غولبيو، موريس: ٣٠، ٣١، ٤٤

غيلان القسري، بن مسلم السطمشي: ٣١٢،

٣١٤، ٣١٥، ٣٢٤

(ق)

القارلي، أبو نصر: ٨، ٣٥٥

فارس: ١٥٠، ١٧٠، ٢٥٨

فرنسا: ١٦٩

فرويد، سيغموند، ١٠

الفقه الدستوري: ٣٧٢

الفكر الاجتماعي: ٢٨

الفكر البشري: ٦٤

الفكر الروماني: ٣٩

الفكر السياسي: ٢٨، ١٦٥

الفكر السياسي المعاصر: ٨

الفكر الشرقي القديم: ٣٦٧

الفكر الشيوعي: ٢٠٧

الفكر العربي: ١٧، ٤٨، ٢٩٩

الفكر العلمي الاجتماعي: ٨

الفكر الغربي: ٣٢

الفكر الماركسي: ٣٢

الفكر اليوناني: ٣٩-٤١

فلسطين: ٣٩، ١٢٩

الفلسفة الدينية: ١٩٨، ٣٩٧

الفهري، الضحاك بن قيس: ٢٥١

فوكو: ٣٩، ٤٠

فوب، ماكس: ١٨

الفيولوجيا: ٢١

(ق)

القبائل البدائية: ٣٣

القبائل البدوية: ١١٨

القبائل المصرية: ٨٥، ٨٨، ٩٢، ٩٩، ١٠٤،

١٠٨، ١٢١، ١٢٨، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٢،

١٦٧، ١٦٩، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٢٤، ٢٥٣

القبائل القرشية: ٧٩

القبائل القبية: ١٥٧

القبائل السليمانية: ١٥٧، ١٦٠، ١٦٢، ٢٠٧،

٢١٥، ٢٥٠

القبيلة: ١٩٧

القطاعات: ٢١١

قريش: ٦٧، ٦٩، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ١١١،

١١٣، ١١٦، ١١٧، ٢٣٠

قس بن ساعدة، بن عمرو بن علي: ٢٠٠

القسري، خالد بن عبد الله: ٣١٨

القسطنطينية: ٢٥٧

قصي بن كلاب: ٧٩، ٨٠

القوى الاجتماعية: ٢٤٧، ٢٣٠

القوى الاقتصادية: ٢٥

قوى الانتاج: ١٢

(ك)

كافن: ١٩

كائط، إيمانويل: ٥٢

كيب

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٣٦٠

- اختيار مكة: ٢٠٨، ٢١٢

- الألف مسألة في الرد على المتنوعة: ٣٣٥

- تاج العروس: ٢٠٩، ٣٣٩

- القورلة جاءت من جزيرة العرب: ٢١١

- التولكان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد

الاسلام: ١٧

- ضد دورينغ: ٣٠

- كتاب الأصنام: ٢٠٩

- معجم بقوت الحموي: ١٧٨

كثير غزوة، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن: ٢٨٩

كرب الحميري، كرب بن يزيد: ٢٠١

كعب الأحمراء، أبو إسحاق كعب بن مافع: ٢١٩،

٢٢١

الكندي، دحدشت صريسر بن ثعلبة بن الحارث:

٢١٣

الكندي، ربيعة بن الحارث: ٢١٣

الكندي، حنيفة: ٥٧

الكوكة: ١٥٨، ١٨٧

كوفسكي: ٢١

كيسان أبو حمزة: ٢٨٤

(ل)

اللائمور الجمعي: ١٠، ١١

اللائمور السياسي: ١٢، ٤٨، ٢١٣

اللغة العربية: ٢٤٥، ٣١٩

لورن، مارتن: ١٩

لوكتش، جورج: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٠

الليبرالية: ٤٣، ٢٣٧، ٢٤٦، ٣١١، ٣٣٩

الليبرالية الأموية: ٢٤٠

الليبرالية النسيية: ٢٤٠

لينين، فلاديمير: ١١

(م)

المادية التاريخية: ٢٣ - ٢٦، ٢٩
 ماركس، كارل: ٢١ - ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٤٤، ٤٦
 الماركسية: ١١، ٢٩، ٣١، ٤٣، ٢٢٩
 الماركسيون: ٢٦، ٣٠، ٤٤
 الماتريّة: ٢٠٦
 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٣٥٤، ٣٤٣، ٣٦١، ٣٥٩
 المثنى بن حارثة، بن سليمة الشيباني: ١٥٥، ١٦٧
 المجتمع الإسلامي: ٣١٧، ٣٥٦
 المجتمع الأوربي: ٩، ١٣، ٢٤
 المجتمع الحراجي: ٢٨
 المجتمع الرأسمالي: ٢١، ٢٧، ٢٩
 المجتمع السياسي: ٣٧٤
 المجتمع المصري: ٩، ١٣، ٢٠، ٤٥، ٥٠
 ١٤١، ٣٤٠، ٣٧٣
 المجتمع العربي الإسلامي: ٢٢٥، ٣٣٩، ٣٤١
 المجتمع القبلي: ٩٦، ١٣٧، ١٦٦، ٢٤٩
 المجتمع الفارسي: ٣٤٠
 المجتمع المثنى: ٢٥، ٢٩، ٢٣٩، ٣٣١
 المجرية: ٢٠٦
 محمد بن الحنفية: ٢٦٦ - ٢٦٨، ٣٧١ - ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٧٩ - ٣٨٢، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩١
 محمد بن مسلمة، أبو عبد الرحمن: ٢٤١
 المحيط الأطلسي: ١٦٩
 المختار: ٢٦٦ - ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩
 ٢٨٠، ٢٨٣ - ٢٨٨، ٢٩١
 المفزومي، أبو جهل بن هشام بن المغيرة: ٧٣
 المفايل الأجهامي: ١٤، ٣٦٣
 المذهب الفقيه: ٢٢٥
 المذهب الإباضي: ٣٢٧
 المرجعية الإسلامية: ٣٥١
 المرجعية الدينية: ٢٣٦
 المصوفي، تاج الدين محمد بن عبد الرحمن: ٢٤٣
 مسلم بن حميل، بن أبي طالب بن عبد الطالب: ٢٦٤

المسلمون: ٥٧، ٦٥، ٦٨، ٧٦، ٧٧، ٨٣، ٩٦، ١٠٤، ١٠٦ - ١٠٨، ١١٠ - ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦، ١٥٥، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٨، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٦٤، ٢٠٧، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٥٨، ٢٦٩، ٢٧٠
 مسجلة للحق: ١٣٠، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٧٨، ٢٧٩
 للشاعة البدلية: ٣١
 الصداقة الإسلامية: ١٨٦
 مصر: ٢٩، ٤٠، ٤٧، ١٥٠، ١٥٨، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٧، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٤٨
 مصعب بن عمير، بن هشام: ٩٠
 معاوية بن أبي سفيان، بن حرب بن أمية بن عبد شمس: ١٣٦، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٩ - ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١ - ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٧، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٢، ٣٢٤، ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٥٩، ٣٦٠
 المنزلة: ٢٩٩، ٣٢٤ - ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٥٢
 معركة القادسية: ١٧٠، ١٧٦
 معركة اليرموك: ١٧٦
 المغرب: ٤٧، ٢٤٨، ٣٠٣، ٣٢٧
 المغرب العربي: ٢٥٣
 المغيرة بن شعبة: ١٨١، ١٩٣، ٢٥١
 المقداد بن الأسود، أبو عبد بن عمرو الكندي: ١٣٨، ١٨٥، ٢٧٣، ٢٢٥
 القسري، تقي الدين أبو العباس أحمد: ١٤٨، ١٥٠
 مكة: ١٠٩، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١٥٠، ١٨٣، ٢٠٩، ٢١٥
 المقريز، ساوي، بن الأخضر العيني: ١٥١
 المقريز، النعمان، بن القزح: ١٥٢
 مطلق الدولة: ٢٢٦

المنهج العلمي: ٢١

مؤتمر سقيفة بن ساعدة: ٢٤٠

مورخان: ٢٢، ٢٣

موريتانيا: ٤٧

الموصل: ٣٦٦

ميشولوجيا الامامة: ٢٠٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٦

٣٠٨، ٣١٢، ٣٢٥

(ن)

نافع بن الأزرق انظر ابن الأزرق، أبو راشد

النبوة الروحية: ٢٧٥

النجاحي، أبو العباس أحمد بن علي: ١٠٦، ١١٦

نجد: ٢١٤

النزعة الفردية: ٤٢

النسب الروحي: ٢٨٢

نظام الانطباع: ٣١

النظام الجمهوري: ٣٧٢

النظام الحزبي: ٣٨، ١٧٧

النظام الرأسمالي: ٢٠، ٤٤

نظام السبوية: ٣١، ٣٧، ٢٨

النظام المغربي: ١٦

النظام المغربي البرهاني: ٨

النظام المغربي البهائي: ٨

النظام الملكي: ٣٧٢

النظرية الفقهية: ٣٦٥

النظرية الفلسفية: ٣٦٥

النصائح بن بشير، بن سعد الأنصاري: ٣٦٤

النقاش السياسي - الديني: ٢٣٩

المنهج التجريبي: ٩١

المنهجية العلمية الحديثة: ٢٣٤

النويختي، أبو الحسن عبد بن عباس: ٢٢٠

(هـ)

الحاشيون: ٢٥٦

هاني، بن قبيصة: ٨٩

هشام بن الحكم، أبو محمد هشام الشيباني: ٢٩٧

هشام بن عبد الملك، بن مروان: ٢٩٢، ٣٠٣

٣١٣

هشام بن عبد الرحمن، أبو الوليد: ٢٢٥

الحمداني، عبد الله بن وهب الرازي: ٢١٦

٢٢٠

الحند: ١٠٣

موسم: ٣٩

هيفل: ٢١

(و)

واصل بن عطاء، أبو حنيفة بن عطاء الغزالي:

٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٧

الروحية: ٢٢٨

الوطن العربي: ٤٦، ٢٢٩، ٣٦٥، ٢٧٤

الوحي الاجتماعي: ١٩، ٢٨

الوحي الديني: ٢٢٢

الوحي السياسي: ٢٧، ٢٨

الوحي الطبقي: ٢٦، ٢٩، ٣٤

الوحي الفكري: ٢٧

الولاء السياسي: ١٢١

الوليد بن عتبة، بن أبي سفيان بن حرب الأموي:

١٨٢

الوليد بن المغيرة، أبو عبد شمس بن عبد الله:

٦٤، ٧٣، ٧٤، ٨٣، ٨٨، ١١٦، ١٧٤

الوليد بن يزيد، أبو العباس بن عبد الملك بن

مروان: ٣٢٦

وهب بن منبه، أبو عبد الله: ٢١٩

(ي)

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: ٢٤٥

يزيد بن معاوية، بن أبي سفيان: ٢٩٠

يزيد بن المهلب، أبو خالد بن أبي حفصة: ٣١٠

يزيد الثعالبي، أبو خالد يزيد بن الوليد: ٣٠٢

الشكوري، عبد الله بن الكواء: ١١٣، ٢٣٩

اليعقوبي: ١٧٧

يعل بن منية: ١٨٥

اليسمن: ١٠٣ - ١٠٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٩

١٥١، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٨٣، ١٨٩

١٩٢، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١

٢١٥، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٧٨، ٢٩٦، ٣٢٧

اليمنون: ١١٠، ١٩٣

اليهود: ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ١١٠، ١١٤

١١٨، ١٢٤، ١٩٩، ٢١٨، ٢٨٧، ٢٩٩

اليهودية: ١٩٨، ٢٠٦، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٩٤

اليونان: ٣٧، ٢٨، ٤٠، ٤٤

الزيتون: ٤١

زنج: ١٠